HEADLINE

Foto copertă: XXXXX

© 2017 by Editura ADENIUM

Această carte este protejată de legile copyrightului. Reproducerea, multiplicarea, punerea la dispoziția publică, precum și alte fapte similare efectuate fără permisiunea deținătorului copyrightului constituie încălcări legislative cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc în conformitate cu legile în vigoare.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:

MATEI, SORIN ADAM

Liberalismul: pro și contra: o idee ce refuză să moară, deși nu știe ce o ține în viață / Sorin Adam Matei, Caius Dobrescu, Emanuel Copilaș. - Iași: Adenium, 2016

ISBN 978-606-742-224-5

I. Dobrescu, Caius
II. Copilaș, Emanuel

329.12

SORIN ADAM MATEI
CAIUS DOBRESCU
EMANUEL COPILAȘ
(coordonatori)

Liberalismul: pro și contra

O idee ce refuză să moară, deși nu știe ce o ține în viață

ADENIUM
2017

Sorin Adam Matei (n. 1965) este profesor universitar la Brian Lamb School of Communication, Purdue University. A absolvit Facultatea de Istorie din București (1991), Fletcher School of Law and Diplomacy (MA, 1994) și programul de doctorat la Annenberg School for Communication, University of Southern California (2001). Este autorul volumelor *Boierii Minții* (2004), *Idei de Schimb* (2011), *The 1% effect* (în pregătire) și coordonatorul volumelor *Idolii forului* (2010); *Transparency in Social Media* (2015) și *Roles, Trust, and Reputation in Social Media Knowledge Markets* (2014).

Caius Dobrescu (n. 1966) este profesor la Facultatea de Litere a Universității București (Catedra de Teoria Literaturii). A publicat volumele de poezie *Pauză de respirație* (împreună cu Andrei Bodiu, Simona Popescu, Marius Oprea; 1991), *Efebia* (1994), *Ode an die freie Unternehmung* (2006; premiul orașului Münster pentru poezie europeană, împreună cu traducătorul, 2009) ș.a., romanele *Balamuc sau pionierii spațiului* (1994), *Euromorphotikon* (2010) ș.a. și volumele de eseuri *Modernitatea ultimă* (1998), *Inamicul impersonal* (2001), *Eminescu – imaginarul spațiului privat/ imaginarul spațiului public* (2004), *Plăcerea de a gîndi* (2013) ș.a.

Emanuel Copilaș (n. 1983) este lector doctor la departamentul de Științe Politice din cadrul Universității de Vest, Timișoara. Este autorul lucrărilor *Geneza leninismului romantic. O perspectivă teoretică asupra orientării internaționale a comunismului românesc, 1948-1989* (2012), *Incursiuni în istoria politică și intelectuală a secolului XX* (2014), *Națiunea socialistă. Politica identității în Epoca de Aur* (2015). A publicat articole în diferite volume colective și reviste de specialitate: *East European Politics and Societies*, *Sfera Politicii*, *Studia Europaea*, *Revista de Științe Politice*, *Revista Română de Geografie Politică*, *Geopolitica*, *Romanian Review of International Studies*, *Political Studies Forum*, *Colloquium Politicum*, *South East European Journal of Political Science* s.a. Colaborator ocazional al revistelor *Observator cultural*, *Cultura*, *Timpul* și al platformei *CriticAtac*. Domenii majore de interes: teoria relațiilor internaționale, ideologii politice, economie politică, sociologie politică, istorie politică, radicalism politic.

Introducere

Editorii

Lumea modernă este construită pe fundația libertății. Libertatea este înscrisă în constituțiile și practicile sociopolitice ale majorității țărilor care practică modernitatea și oferă un spațiu decent de viață cetățenilor lor. Libertatea de gândire, de alegere a căii personale în viață, de a practica orice religie sau niciuna, de a te converti sau a nu crede, de a începe o afacere, de a vinde și cumpăra, de a deține proprietate comercială privată ca instrument economic sunt legiferate și privilegiate în toate aceste țări. Oare este suficientă această libertate exterioară pentru a crea o lume care să-i facă pe oameni să se simtă capabili să își realizeze propriul potențial? Este realizarea acestui potențial o cale către fericire? Este libertatea suficientă pentru a satisface nevoile tuturor sau măcar ale majorității membrilor societății? Poate un regim al libertății deschis diversității de experiențe umane să mențină societatea într-o stare de echilibru? Promovează aceste experiențe caracterul comunal nevoilor și nevoia de comunitate? Ne face o lume liberală decenți, atenți cu noi înșine și cu ceilalți?

Succesul proiectului libertății se confruntă cu câteva crize. El transformă ideea care i-a dat naștere, liberalismul, într-un termen superfluu. Sau, cum spune Caius Dobrescu în capitolul său din acest volum, liberalismul matur moare prin bovarism, năzuind să fie ce nu poate fi și din această cauză încetând să fie ceea ce este. Mai mult, liberalismul, atât în Romania, cât și în lume, a devenit un termen atât de elastic, încât riscă să își piardă orice înțeles specific. Ideologic și practic, este folosit mai mult ca un alibi sau o etichetă decât ca un îndrumar specific pentru activitatea politică și civică propriu-zisă.

În fine, în numele libertății se iau măsuri care, în loc să o garanteze, o anulează. Legislațiile restrictive din economie proclamă eliberarea celor sărmani din jugul sărăciei, iar măsuri de spionaj al convorbirilor telefonice sunt luate în numele libertății de mișcare și practicare a valorilor democratice. Măsuri intruzive în spațiul personal, biologic chiar, susțin, când ne pun taxe extraordinare pe sucuri, că ne apără de afaceriști veroși, ce ne vor grași și bolnavi. Măsuri ce ne apără integritatea codului genetic și a vieții nenăscute ne limitează posibilitatea de a crește productivitatea agricolă sau de a găsi noi metode de tratament sau de prelungire a vieții.

Pe de altă parte, se poate argumenta că nu numai legislațiile, ci și greutatea specifică a diferiților actori politici și economici pot afecta libertatea individuală sau socială. Piața absolut liberă este, întocmai ca societatea comunistă, lipsită de clase și state, este o utopie. Statul, o știm de la Karl Polanyi, poate alege să funcționeze în favoarea propriilor cetățeni, a întreprinderilor mici și mijlocii și a societății civile autentice sau poate fi prins și ținut captiv de politicieni veroși care fie sunt ei înșiși importanți actori economici, fie îi favorizează pe aceștia în numele unor abstracte principii de stabilitate macroeconomică și socială. Mai insidios, prezența unor gigantice instituții economice în mecanismul de afaceri poate denatura procesul economic, așa cum a fost cazul în criza din 2009, când unele bănci care s-au implicat în activități controversate de creditare au fost salvate de la faliment pentru că ar fi fost prea mari ca să eșueze. Discuțiile economice mai tehnice, cum ar fi înlocuirea impozitului progresiv pe venit cu un sistem de taxare fix, care ar aduce o anumită stabilitate monetară, trebuie să ia în calcul interesul individual, nu numai pe cel al sistemului financiar sau al marilor companii. Un sistem de taxare ce controlează agresiv inflația poate crește șomajul și poate face în așa fel ca viața omului de rând să devină, pe termen lung, mai grea. În esență, aceste discuții despre intersecția dintre economie și politică, așa cum avertiza, de altfel, Adam Smith acum mai bine de două secole în celebra sa lucrare *Avuția națiunilor*, indică faptul că un important inamic al pieței libere și al libertății în general poate fi găsit și în tendința de apariție

a monopolurilor impuse uneori de stat sau create de afaceri ale căror interese nu sunt concurențiale.

În contextul european și românesc, problema transformării ideii liberale este cu atât mai complicată cu cât ideologiile așa-zise de dreapta, printre care și liberalismul clasic, au ajuns să aibă prea puține lucruri în comun cu acesta. Liberalismul este aruncat în același coș al rufelor nespălate al „dreptei". Liberalismul este amestecat cu populismul, naționalismul, mișcările anti-establishment sau conservatorismul social și religios. Acestea nu se întâlnesc cu liberalismul decât în puține puncte, cum ar fi o atitudine binevoitoare față de primatul pieței în economie. Liberalismul este apoi confundat cu libertarianismul. O formă pur ideologică de promovare a libertății, libertarianismul se desparte de liberalism cel puțin în măsura în care dogma se desparte de practica libertății. Rădăcinile emancipatoare ale liberalismului bazat pe ideea de individualism și libertate „bine înțelese" (*à la* Tocqueville) nu pot fi chiar așa de ușor confundate cu libertatea de a face orice atât timp cât nu deranjezi pe nimeni, o poziție care invită la relativism, etică situațională și social-darvinism.

Liberalismul trebuie și poate oferi mult mai mult decât un alibi pentru politicile de austeritate economică, marcând mai mult falimentul economiilor intervenționiste decât presupuse păcate ale pieței. Liberalismul trebuie să fie un set de valori centrate pe libertate, înțeleasă atât ca autonomie personală, cât și ca motivație de a te dedica unei comunități de idealuri, inclusiv cel al cultivării potențialului individual al fiecăruia. Liberalismul ar trebui să fie un proiect care pune limite intervenției statului în viața privată, însă fără a seca disponibilitatea individului de a construi împreună cu ceilalți proiecte comune civice, religioase, etnice, morale sau intelectuale. Liberalismul ca proiect social și intelectual este, până la urmă, un construct, nu o genă care se manifestă spontan în fiecare dintre noi. Liberalismul are nevoie de valori sociale și trebuie să ofere soluții de viață care să respecte alegerile oamenilor, dar și standarde de decență și moralitate publică fără de care viața modernă nu este posibilă.

Volumul de față își propune să exploreze aceste întrebări și dileme într-o manieră relativ inovatoare, pe care am experimentat-o și

într-un volum precedent, *Idolii Forului*. Și anume, volumul este autopolemic. Spre deosebire de volumele colective cu aspirație de manifest, care abundă pe piața de idei din România, vocile din această carte sunt diverse și într-o anumită măsură opuse unele altora. Opozițiile nu sunt numai ideologice, deși acestea vor frapa cititorul cel mai mult, ci și de abordare sau soluție.

Autorii, care sunt din câteva generații și școli de gândire diferite, se raportează la liberalism în moduri foarte variate, de la critică și anulare ontologică la acceptare pragmatică, reinventare culturală sau promovare programatică. Aceste poziții reflectă situația de efervescență, psihodramatică în anumite situații, a eșichierului ideologic românesc. România contemporană trece, în opinia noastră, printr-o perioadă benefică, de diversificare ideologică. Deși cu un potențial ridicat de conflict deschis, această fază are meritul de a împinge educația politică și civică românească.

Editorii acestui volum nu trebuie aliniați automat cu una sau cu toate pozițiile enunțate specific de fiecare dintre capitole. Teoria pedagogică din spatele acestui volum este că nu putem informa public despre o anumită problemă oferind numai versiunea unei situații. Până la urmă, chiar și Noul Testament, pe care mulți îl acuză de dogmatism, are nu mai puțin de patru versiuni ale aceleiași istorii de bază!

În ceea ce privește conținutul, volumul adună un set de analize și propuneri care să readucă liberalismul din domeniul vagului în cel al concretului. Deși își propune să discute problemele cu rigoare, intenția este să se adreseze unui public larg. În esență, volumul este unul de eseuri intelectuale și luări de poziție principiale, nu unul de studii științifice. Temele centrale de meditație sunt:

1. Identitatea genetică a liberalismului – origini, nuanțe, perspective istorice;

2. Identitatea conceptuală a liberalismului:

a) Cum înțelegem liberalismul ca un concept cultural? Ce resurse ideatice, emoționale și valorice îl fac posibil?

b) Care este diferența specifică a liberalismului în general și a celui românesc în special?

3. Valori și practici liberale:

a) Care sunt reperele ideologice, filosofice și etice necesare și suficiente pentru a numi o mișcare liberală?

b) În ce măsură sunt acest practici identificabile în istoria românească mai nouă sau mai veche?

c) În ce măsură răspunde liberalismul la provocările lumii moderne? Ce alternative sau soluții proprii propune el pentru rezolvarea unor probleme specifice lumii moderne?

4. Petele albe de pe agenda liberală:

a) Care sunt zonele în care liberalismul nu poate, din motive doctrinare sau politice, să satisfacă anumite grupuri sau interese? Ce politici sau poziții trebuie adoptate?

b) Ce contramodele pot fi oferite liberalismului și cu ce costuri și pe ce baze filosofice, etice sau ideologice?

c) Poate fi liberalismul depășit fără a renunța la idealul libertății?

Prin urmare, volumul își propune să fie o afirmare a viabilității ideii de libertate, fără a ignora faptul că orice perspectivă are limite. Mai mult, deși unele constante pot dura la fel de mult ca proiectul uman, modul în care ele devin parte din viața publică și personală se poate schimba radical.

Aceste întrebări sunt delimitative și proiective, nu normative. Ele au format lista de priorități oferită autorilor înainte de a scrie articolele și care, în mare parte, sunt prezente în mai toate articolele. Capitolele în sine sunt însă structurate într-un mod mult mai divers și sunt ancorate în propriile universuri de discurs și opțiuni ideologice sau filosofice.

Tematic, volumul se împarte în patru secțiuni. Prima, „Liberalismul. Definiții și viziuni prospective", ce cuprinde patru capitole, discută dimensiunile filosofice și ancorarea intelectuală a liberalismului în practica socială. Mai precis, în ce măsură practica poate fi legată cu teoria liberalismului în timp și spațiu.

Secțiunea se deschide cu un capitol ce va deveni probabil de referință în bibliografia liberalismului românesc și poate european. Capitolul doamnei profesor Zoe Petre este un tur de forță intelectuală

prin subtilitatea cu care combină cunoașterea aprofundată a teoriei politice clasice, greco-romane, cu implicațiile civice ale acesteia în contemporaneitate. Tratând din perspectivă diacronică ideea politică a libertății, doamna Petre constată că genealogia acesteia este departe de a-i garanta posteritatea dacă nu îi reînnoim continuu materialul genetic. Libertatea civică este poate o descoperire greco-romană, dar în nici una din cele două ipostaze aceasta nu a fost considerată universală, de neatins sau chiar unanim dezirabilă. După apariția acesteia în Grecia Antică sub forma democrației – în principal, a celei ateniene –, libertatea nu a cunoscut un succes deosebit în rândurile polisurilor: doar aproximativ patru dintre cele peste opt sute o îmbrățișează plenar. Preluând și adaptând ideea de libertate, romanii o asociază cu republica, un construct politic alcătuit, pe lângă elementele democratice, din concepte și practici aristocratice și monarhice. În perioada modernă, odată cu Revoluția Franceză, ideea de libertate este redescoperită și reactualizată politic. Oare își mai poate păstra aceasta, în epoca de după căderea comunismului, calitățile de reper moral și ghid al democrației? Soarta liberalismului depinde, desigur, de voința de a-l înnoi și transforma într-o unealtă contemporană de mobilizare politică și culturală.

Profesorul Caius Dobrescu oferă o surprinzătoare redefinire antropologică a liberalismului. Îndepărtându-se de definiția doctrinară, ce pune accentul pe libertatea înțeleasă ca un atribut comportamental, el pune în discuție liberalismul ca obiect cultural. Acesta este o tehnologie intelectuală dedicată eliberării minții și valorilor de tabuuri de orice cel. Liberalismul lui Caius Dobrescu este cea mai înaltă formă de creativitate. Libertatea este, în fapt, cuprinsă și făcută posibilă de curajul de a inova noi forme de viață și simțire. Formula din titlu, „liberalismul ca spontaneitate înțeleasă", surprinde această nuanță cu o maximă claritate.

Urmărind evoluția liberalismului european și a celui românesc la începutul secolului XXI, politologul Paul Kun își propune să identifice componentele ideologice, filosofice și etice necesare catalogării unei mișcări ca fiind realmente liberală. Autorul se pronunță în favoarea unui „liberalism rezonabil", capabil să facă față mirajului

marilor utopii și metanarațiuni, dar, în același timp, animat, ca orice liberalism care își merită numele, de ideea unei societăți mai bune.

Sociologul Vladimir Pasti este mult mai sceptic în ceea ce privește capacitatea liberalismului de a fi un singur lucru, consecvent cu sine de-a lungul și de-a latul Europei. El identifică mai multe dimensiuni interdependente ale liberalismului. În primul rând, acesta este o ideologie, adică setul de valori al unui anumit grup social în baza căruia se evaluează trecutul, prezentul și mai ales viitorul unei societăți. Mai departe, liberalismul reprezintă o mișcare politică ce are ca expresie instituțională un partid prin intermediul căruia urmărește să obțină puterea politică în vederea transformării societății prezente în numele societății proiectate de ideologia liberală. Nu în ultimul rând, liberalismul rezidă în practici individuale și de grup, care sunt, de obicei, politice, economice și sociale. În baza acestor dimensiuni, autorul își propune să analizeze liberalismul românesc de după 1989, ținând cont de contextul dinamic atât al societății-gazdă, cât și al mediului internațional.

Secțiunea a doua, „Liberalismul românesc: de unde, încotro", pune în discuție în mod aplicat ceea ce autorii consideră a fi ascensiunea și decăderea liberalismului românesc. Aceștia, veterani ai practicii sau analizei aplicate românești, cum ar fi Dorin Tudoran, Daniel Barbu sau Gabriel Andreescu, evidențiază multele goluri și rateuri în spațiul liberal autohton, practic sau ideatic.

Politologul Sabin Drăgulin constată că termenul *libertate* și-a făcut loc cu greu în cultura politică românească, abia la începutul secolului al XIX-lea. Pentru că terenul social și economic autohton era substanțial diferit de cel în care apăruse termenul, s-a produs un fenomen de imitație care a dat naștere conceptului de *forme fără fond*. Autorul folosește o perspectivă evoluționistă, accentuând extinderea treptată a liberalismului de la o politică de club la o politică de mase. Sabin Drăgulin urmărește evoluția istorică a doctrinei liberale și a expresiei politice a acesteia, Partidul Național Liberal, insistând asupra transformărilor, dar și a continuităților care au jalonat această evoluție începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea până în prezent. Lucru mai rar în discursul critic politologic românesc contemporan,

autorul conchide că liberalismul istoric românesc a avut mai mult succes decât ne imaginăm.

Politologul Daniel Barbu se raportează mult mai critic la liberalismul românesc. Telescopând istoric de la luptele cele mai acerbe din prezentul politic înapoi, în secolele al XIX-lea și XX, el argumentează că, încă de la apariția PNL, teoreticienii partidului au împrumutat din liberalismul occidental prea puține elemente definitorii. În afară de constituționalism, PNL-ul de la sfârșitul secolului al XIX-lea profesa mai degrabă un naționalism agresiv, fiind circumspect în legătură cu votul universal și atras de perspectiva unei guvernări autoritare. Chiar și după 1989, PNL are în continuare o problemă de coerență doctrinară, fiind, consideră autorul, un partid care dispune de oratori, dar lipsit de autori, de teoreticieni autentici care să-i poată imprima liberalismului românesc originalitatea și coerența de care are atâta nevoie.

Contribuția publicistului Dorin Tudoran este marcată de același ton sceptic: liberalismul românesc a fost dintotdeauna atât de avid să-și demonstreze apartenența autentică la marea familie a liberalismului occidental în mod pur declarativ, încât a neglijat pur și simplu schimbările structurale prin care acesta a trecut. Pe cale de consecință, liberalismul românesc este dezorientat și fragmentat. Nereușind să producă o ideologie proprie, el preferă varianta comodă, dar în același timp sterilă a poziționării conjuncturale, fapt care îi accentuează precaritatea teoretică și politică.

Penultima secțiune, „Liberalismul: dezamăgiri și provocări", grupează trei capitole ce refuză liberalismul clasic. Ele declară moartea acestuia, prin perimare sau suicid, chemând, uneori de pe poziții radicale, la sfâșierea vălului iluziei democratice și afirmarea unei noi formule ideologice în România, formulă în care drepturile formale, inclusiv cele legate de liberalism, sunt refuzate ca iluzii, urmând a fi înlocuite cu drepturi de substanță, ce pun libertatea în contextul echității economice, sociale, rasiale etc. Această secțiune reprezintă o anume voce în discursul politic și ideatic românesc, cu o identitate clară și o intensă dorință de legitimare. Ideile prezentate sunt uneori în acord, alteori în dezacord cu discursul sociocultural românesc,

chiar cu cel reprezentat de unele dintre capitolele acestui volum. Credem că tensiunea ideatică pe care această incongruență voită a vocilor o creează este un avantaj net al volumului, ce refuză simfoniile intelectuale desuete, preferând o modernitate atonală.

Filosoful Adrian-Paul Iliescu pornește de la ideea că, în liberalismul contemporan, distorsiunea neoliberală (în plan economic) este însoțită de cea neoconservatoare (în plan ideologic). Dacă, inițial, proprietatea privată, libertatea pieței și libertatea de expresie au fost gândite pentru a proteja interesele micului agent economic de rapacitatea elitelor economice și politice, care urmăreau sub o formă sau alta să îl aservească, sensul emancipator al acestor concepte a fost inversat de ofensiva ideologică neoconservatoare. Denigrând politicile publice, proprietatea publică și intervențiile statale în promovarea dezvoltării sociale, neoconservatorismul a afectat profund capacitatea clasei de mijloc și a grupurilor sociale vulnerabile de a-și negocia propriile interese fără a fi acuzate de „populism". Pe scurt, idealurile emancipatoare ale liberalismului clasic au fost instrumentate pentru a legitima proiectul unei societăți rigide, plutocratice și autoritare.

Politologul Vasile Pleșca atrage atenția asupra faptului că primatul ideologiilor supraindividuale asupra individului în România modernă a afectat enorm viziunea liberală clasică a unui cetățean responsabil, implicat civic și a unui stat care să îl reprezinte cu adevărat. După căderea comunismului, regimul democratic s-a reinventat tocmai în baza unui astfel de cetățean, care însă nu a existat niciodată, consecința principală a acestui proces fiind compromiterea civismului și a capacității participative a cetățenilor, ingrediente indispensabile oricărei democrații liberale, respectiv abandonarea cetățeanului într-o stare de apatie politică, lipsit de drepturi și responsabilități reale, în fața unui stat care își depășește atribuțiile, fiind obligat, pe cale de consecință, să le gestioneze inadecvat.

Andrei Miroiu, specialist în relații internaționale, propune o viziune radical-pesimistă nu numai asupra viitorului liberalismului, ci și a societății occidentale în general. Observând valul de ostilitate crescândă la adresa guvernărilor centralizate, ce renunță la tot mai multe dintre prerogativele economice pe care le dețineau, în primul rând,

la anumite tipuri de politici publice și consolidând în același timp tehnicile de supraveghere a propriilor cetățeni, autorul ajunge la concluzia că, pe termen lung, există două scenarii posibile, ambele deosebit de importante pentru viitorul liberalismului: fie procesul de descentralizare continuă în paradigma socială actuală, fapt care-i va asigura un moment de zenit liberalismului, concomitent cu menținerea unui minim de autoritate guvernamentală, fie descentralizarea va depăși modelul de societate prezent, instaurând o ordine politică atomizată, dominată de dispute pentru supremație între diferiți „seniori ai războiului", corporatiști sau nu, caz în care eșecul ideologic al liberalismului devine iminent.

La sfârșitul volumului, într-o secțiune intitulată „Liberalismul împotriva lui însuși", alcătuită dintr-un singur capitol, politologul Gabriel Andreescu lansează o provocare conștientă, afirmând că, pentru a fi completă, o atitudine liberală trebuie să fie foarte îngăduitoare cu discursul de idei, chiar dacă acesta este unul plin de prejudecăți. Preluând ideea de bază a Primului Amendament al Constituției americane, care interzice legile ce limitează libertatea cuvântului, Gabriel Andreescu se întreabă dacă soluția cea mai bună pentru limitarea impactului discursului antisemit sau negaționist este încarcerarea sau blocarea fizică a preopinentului cu acțiuni de mobbing. Eseul ne solicită să gândim în mod radical libertatea cuvântului, un argument ce va produce multe discuții necesare despre înțelesul acestui concept și posibilitatea limitării sale din perspectiva liberalismului. Gabriel Andreescu este îngrijorat în ceea ce privește viitorul liberalismului, considerând că, dacă drepturile politice asociate cu această ideologie nu sunt, cel puțin pentru moment, supuse vreunei amenințări, în schimb, libertatea de exprimare este supusă la tot mai multe constrângeri. Autorul aduce numeroase exemple în acest sens, fiind de părere că violarea libertății de exprimare este un atentat la demnitatea umană și un regres pentru extinderea drepturilor omului. Este o filosofie politică legată evident și inextricabil de ideologia liberală.

Volumul de față este, sperăm noi, o provocare fățișă, voită și necesară adresată unui concept care, deși are în spate o distinsă istorie,

este încă văzut ca o resursă intelectuală, politică și de acțiune. Totuși, nimeni nu se scaldă de două ori în apele aceluiași râu, cum spunea Heraclit. Ce fel de liberalism ne dorim și ce fel de liberalism merităm? Cum putem reinventa liberalismul fără a-l pierde pe drum sau fără a sacrifica oamenii ideilor? Sperăm că aceste provocări vor genera un tip de dezbatere capabil să tonifieze discursul contemporan despre libertate și decență în viața publică.

PARTEA I

Liberalismul: definiții și viziuni prospective

La originile conceptului de *libertate*

Zoe Petre

O bună parte a confruntărilor care definesc epoca modernă și, înainte de toate, Revoluția Americană, cu toate urmările ei, pornesc de la principiul conform căruia ființa umană are, prin însăși natura ei, vocația libertății. Considerând, precum Locke, că omul se află în mod natural și constant în așa-numitul *state of perfect freedom to order their actions... as they think fit... without asking leave, or depending on the will of any other man* – ori, cum scria Mill, că *the burden of proof is supposed to be with those who are against liberty* –, liberalismul clasic proclamă libertatea naturală drept principiu liberal fundamental și presupoziția a priori în favoarea libertății[1].

Oricât ar fi de general acceptată și de seducătoare această teză referitoare la libertate ca stare naturală a ființei umane, ea nu este totuși acceptabilă pentru istoric, care constată imediat că libertatea poate fi un dat natural doar în ordine ontologică, dar că aspirația către libertate și însăși noțiunea de *libertate* reprezintă, atât în ordine temporală, cât și în privința difuziunii spațiale, un fapt prin excelență cultural, cu o istorie ce poate fi circumscrisă în timp și spațiu. Mai mult, această istorie pune în evidență faptul că o cultură a libertății și revendicarea libertății ca valoare fondatoare a civilizației umane reprezintă excepția, nu regula.

Studiile de etologie din ultima jumătate de secol au vădit existența unor ierarhii ce structurează toate colectivitățile animale sau măcar pe cele de mamifere, cum, de altfel, știa și Kipling când a imaginat

1. G. Gaus, S.D. Courtland, D. Schmidtz, „Liberalism", în Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ediția din primăvara anului 2015, *http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/liberalism*.

familia de lupi a micului Mowgli. Observarea lor a confirmat organizarea în cete sau haite dominate de un mascul *alfa*, căruia ceilalți membri ai colectivității i se supun, nu o dată chiar cu gesturi și comportamente care fac vizibilă această supunere. Ar fi încurajator să presupunem existența încă din această lume preumană a unui „contract social", a unei cedări deliberate a libertății în schimbul securității pe care haita o oferă, doar că nu cred că putem postula o atare stare de fapt. Suntem, dimpotrivă, înclinați să presupunem că ierarhia și supunerea membrilor obișnuiți ai haitei e la fel de naturală ca și leadershipul animalului dominant.

Primele cete de hominizi nu vor fi fost departe de acest model, iar pe parcursul epocilor de început ale istoriei umane – paleolitic, neolitic – se diferențiază treptat și semnele materiale exterioare ale ierarhiilor de diferite naturi, de la dominația brută la formele simbolice și cultuale de supremație. Specialiștii în antropologie culturală au identificat cu răbdare și minuție aceste urme materiale de inegalitate, care presupun de cele mai multe ori limitarea sau chiar anularea libertății celuilalt – consimțită individual și aprobată social – cel puțin când e vorba despre membrii „inferiori" ai colectivității.

Una dintre cele mai importante contribuții în acest sens i se datorează lui Louis Dumont, un antropolog francez de mare faimă, în pofida dificultăților de lectură și interpretare pe care opera sa majoră le prezintă[1]. În volumul *Homo hierarchicus*, apărut la Paris în 1966, Dumont pornește de la teza foarte apropiată de punctul de pornire al reflecției mele prezente, conform căreia *ierarhia*, ca în India castelor, este naturală, în vreme ce *egalitatea*, în sensul în care se afirmă în societățile actuale din spațiul european și atlantic, reprezintă o excepție, un fenomen singular, limitat în timp și spațiu. „Cele două idei cardinale ale societății noastre sunt egalitatea și libertatea. Ele se întemeiază pe un principiu comun (...) pe ideea de individ uman: umanitatea e formată din indivizi și fiecare dintre aceștia, în ciuda

1. Louis Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris, 1966; *Homo aequalis*, Gallimard, Paris, 1985; *Homo aequalis*, vol. II, *L'idéologie allemande*, Gallimard, Paris, 1991.

și deasupra oricărei trăsături particulare, reprezintă însăși esența umanității."[1] Altfel spus, fiecare individ este o ființă morală completă, chiar atunci când e despărțită, la fel ca Robinson Crusoe, de societatea căreia îi aparține. Într-o lume ierarhică, în schimb, partea nu are sens decât în raport cu întregul: „Cum spunea Durkheim, pe scurt, societatea noastră ne obligă să fim liberi. În contrast cu societățile moderne, societățile tradiționale, care ignoră valori ca egalitatea și libertatea – care ignoră așadar individul –, dezvoltă o concepție fundamental colectivistă a ființei umane"[2].

Dacă parcurgem, *sub specie libertatis*, textele celor mai vechi coduri de legi – din Sumer sau din Babilonul lui Hammurabi –, nu putem decât să-i dăm dreptate lui Dumont: vom întâlni acolo o multitudine de termeni ce desemnează o mare varietate de statute de dependență, într-un spectru care „alunecă" pe nesimțite de la cvasilibertate la sclavia deplină. Nu regăsim, în schimb, nici un cuvânt care să desemneze statutul de persoană cu adevărat liberă. Asta fiindcă, în Orientul antic, nici măcar suveranul nu este pe deplin liber, ci doar vicar al zeului. Iar faraonul, „fiu de zeu și zeu întrupat", ca ființă divină, se definește prin contrast cu toți muritorii, nu doar cu cei aserviți. În acest *continuum* al statutelor, *libertatea* nu este nici definită, nici definitorie.

Unde mă simt însă obligată să mă distanțez de teza categorică a lui Dumont este în privința viziunii sale istorice – mult prea lineară, în opinia mea. Există argumente, desigur, pentru a despărți colectivismul premodern de individualismul recent, dar faptul că în Evul Mediu regăsim dominanta ierarhică în organizarea socială nu semnifică un *continuum* istoric care să înainteze fără cezură, de la castele Indiei la complicatul sistem de vasalități ale Occidentului medieval, dacă n-ar fi decât pentru faptul că, oricât ar fi de comparabile în termeni abstracți, castele indiene și ordinele medievale de *oratores*, *bellatores* și *laboratores*[3] au, în cel mai bun caz, o protoistorie comună în imaginarul tripartit al comunităților de tradiție indo-europeană,

1. *Idem*, *Homo hierarchicus* (trad. engl., 1972), p. 38.
2. *Ibidem*, p. 42.
3. G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris, 1978.

dar au trecut în moduri fundamental diferite prin istorie: dacă, indiferent de accidente, putem postula o continuitate între *varna* anticei Indii și castele Indiei premoderne, orașele mediteraneene, cu deosebire cetățile grecești și romane, se dezvoltă vreme de aproape un mileniu într-o civilizație fundamental diferită, întemeiată pe egalitatea politică dintre cetățenii lor și pe libertatea explicit conferită acestora. Această ruptură în țesătura sociopolitică ierarhică a generat și o retorică a libertății fără care probabil nici epoca modernă nu ar fi evoluat la fel.

Dincolo de asta, rămâne de netăgăduit faptul că apariția și afirmarea statutelor libere și a conceptelor care le desemnează reprezintă excepția care contrazice regula generală ierarhică și care, tocmai de aceea, se cere a fi examinată și, pe cât posibil, explicată.

Descoperirea ideii de libertate

Dacă istoricii și antropologii sunt de acord asupra originii conceptului de *libertate* în lumea greacă, ei nu identifică întotdeauna aceeași epocă și aceleași texte ca atestări ale „descoperirii" ideii de libertate. O bună bucată de vreme, a prevalat în întreaga cercetare teza susținută de Max Pohlenz în monografia sa apărută în 1954[1], care lega elaborarea conceptului de *libertate* de victoria grecilor în cele două războaie medice și deci situa prioritar originile ideii de libertate în sfera relațiilor dintre lumea greacă și Orient. Recentul volum datorat lui Kurt Raaflaub[2] ia în considerare într-o mai mare măsură decât Pohlenz atestările anterioare secolului al V-lea î.Ch., dar, grupându-le sub titlul „conștientizarea libertății", *awareness*, le limitează rolul la acela al unui preambul mai mult sau mai puțin important pentru conceptualizarea ideii de libertate, pe care o leagă, ca și predecesorul său, de războaiele medice, cu riscurile și triumfurile lor.

1. M. Pohlenz, *Griechische Freiheit: Wesen und Werden eines Lebens-ideals*, Heidelberg, 1954.
2. K. Raaflaub, *Die Entdeckung der Freiheit: zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, München, 1985; *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago, 2004.

E de netăgăduit faptul că amenințarea cuceririi persane a fost percepută în întreaga lume a cetăților grecești ca un risc major de aservire, afectând însăși esența identității politice a acestora. Dar însăși percepția acestui risc a depins de elaborarea anterioară a categoriei mentale[1] de libertate, care apare astfel drept condiția necesară, chiar dacă nu suficientă, a „descoperirii libertății" în secolul al V-lea î.Ch.

Libertate pentru oameni, libertate pentru pământ

Ocurențele adjectivului *eleutherios*, ca și ale termenilor aparținând sferei sale semantice, urcă în timp cel puțin până în epoca micenian, dacă nu chiar către orizontul anterior marii migrații a neamurilor indo-europene, dar par să semnifice apartenența la un grup cu o sumă de caractere, dintre care unul, implicit, este cel al condiției de libertate: o ipoteză interesantă, dar cam hazardată consideră *e-re-u-te-ra* din silabarul micenian – ca și echivalentul său latin, *līber* (masculin), *lībera* (feminin), *līberum* (neutru) – înrudit cu proto-germanicul *liaut*, anglo-saxonul *leod*, cu *liaudis* în lituaniană sau cu substantivul vechi slavon *ljudje*, toate însemnând „popor", *cf*. germ. *Leute*: līber/ἐλεύθερος ar fi membrul liber, cu toate drepturile, al poporului, eventual al poporului înarmat, ca în cazul termenului homeric *laos*.

Epopeea însă nu consemnează adjectivul *eleutheros* decât în sens metaforic, în expresia *eleutheron hemar* („ziua eliberării") – în contrast cu *doulion hemar* („ziua înrobirii") – și, mai interesant stilistic, *eleutheron kreter* (*kreter* în dialectul ionian, *krater* în greaca clasică) este vasul în care se amestecă la ospețe apa și vinul, poetul evocând astfel celebrarea eliberării ca pe o jubilantă sărbătoare colectivă. Ne amintim de oda lui Horatius: *Nunc est bibendum, nunc pede libero/ pulsanda tellus* („Acum e momentul să bem, să izbim pământul/

1. Prin *categorie mentală* înțeleg, așa cum propunea cândva J.-P. Vernant în *Mit și gândire în Grecia antică* (trad. rom., Editura Meridiane, București, 1995, p. 32), o imagine recurentă într-un sistem de reprezentare preconceptual, al cărui sens este implicit, nu explicit.

cu piciorul liber" – sunt primele versuri ale *Odei* 1, 37, scrisă în 30 î.Ch., la aflarea veștii despre moartea reginei Cleopatra a Egiptului).

Premisele reale ale unei cristalizări conceptuale aparțin, după toate probabilitățile, unui context social și intelectual aparte, cel al reformelor lui Solon, poetul și omul politic atenian al cărui *floruit* se situează în primul deceniu al secolului al VI-lea î.Ch. Autorii care ne-au lăsat date referitoare la această perioadă esențială în evoluția Atenei, și înainte de toate Aristotel și Plutarh, au citat relativ abundent din opera poetică soloniană, oferindu-ne șansa foarte rară de a analiza izvoare de primă mână pentru a înțelege viziunea reformatorului și sensurile reformelor propuse de acesta.

Într-un moment de grave conflicte interne, atenienii – ceea ce, la această dată, înseamnă, înainte de toate, aristocrația atenian – îl aleg în 594 î.Ch. ca arhonte cu mandat excepțional de arbitru (*archon kai diallaktes*) pe Solon, un nobil dintr-o veche familie eupatridă, cunoscut ca poet și înțelept, *sophos* (restul amănuntelor despre biografia lui reprezintă fabulații ulterioare).

„Robia [*doulosune*] stârnește înfruntarea [*stasis*] și războiul civil [*polemos emphulios*], până atunci dormitânde."[1] Astfel este reprezentat esențialul analizei pe care Solon o face conflictelor interne pe care era chemat să le rezolve. Solon folosește același termen, *doulosune*, și pentru înrobirea cetății, și pentru dependența oamenilor, și pentru aservirea pământului; ne putem întreba dacă o face pentru că îi lipsea instrumentul *verbal* al distincției sau pentru că vocabularul epocii sale percepea efectiv o *aceeași* stare de dependență în cele trei cazuri. Această din urmă soluție pare a fi cea mai acceptabilă, ținând seama de caracteristica generală globală a problematicii epocii, în care statutul pământului și cel civic și etic al oamenilor se condiționează reciproc[2]. Nu atât specializările ulterioare ale termenilor *doulosune* și

1. Fr. 3 G.-P., v. 18-19, *cf.* B. Gentili, C. Prato (ed.), *Poetae elegiaci. Testimonia et fragmenta*, Leipzig, 1979.
2. Ed. Will, *Korinthiaka*, Paris, 1955, p. 471. „Le problème de la participation aux droits politiques se posait, certes, mais... conjointement au (problème agraire): le départ est toujours difficile à effectuer entre les deux ordres de fait, dans la pensée grecque."

eleutheria sunt semnificative, cât polisemia lor în textele soloniene, reflectând unitatea indisolubilă a problemelor pământului și statutelor civice[1].

Putem presupune că este vorba, de fapt, despre suprapunerea a două tipuri de raporturi sociale și economice: pe de-o parte, o veche formă de dependență parțială a producătorilor agricoli, statutul de *hectemoroi*, comparabil cu cel al așa-numiților *penestai* din Tesalia, de pildă, sau al celor numiți *woiketai* în Creta[2]. *Constituția ateniană* atribuită lui Aristotel echivalează termenul *hektemoroi* cu *pelatai*, un termen generic, denotând agricultorii dependenți de proprietarul pământului pe care îl lucrează. Această dependență s-ar fi tradus prin obligația de a da o parte din recoltă mai-marilor locului, fiind materializată prin borne de piatră (*horoi*) pe ogoarele celor care nu erau liberi întru totul. Pe de altă parte, procesul de concentrare a avuției funciare îmbracă acum forme noi, ducând la transformarea unor țărani până atunci liberi în hectemori, ca și la decăderea unora dintre aceștia la starea de sclavi (marfă). Putem reconstitui ipotetic un cumul de abuzuri care au suscitat revolta populară, culminând cu vânzarea ca sclavi a hectemorilor, fie ca datornici, fie pentru alte considerente mai mult sau mai puțin legale – Solon însuși spune că unii au fost vânduți pe drept, dar alții, dimpotrivă, pe nedrept. Oricum, transformarea șesarilor în sclavi-marfă (*chattel-slaves*) era în sine un abuz: nicăieri unde au dăinuit asemenea forme arhaice de dependență, fie că era vorba despre *heilotai* (Sparta), *penestai* (Thesalia), *killurioi* (Sicilia) sau despre orice altă subspecie de agricultori dependenți, aceștia nu puteau fi vânduți sau confundați în vreun fel cu sclavii (*douloi*).

1. F. Cassola, *Solone, la terra e gli ectemori*, PdP, 19, 1964, fasc. 94, pp. 26-68; *La Proprietà del suolo in Attica fino a Pisistrato*, PdP, 28, 1973, fasc. 148-149, pp. 75-87.
2. Teza instituției hectemorilor ca formă arhaică de dependență, formulată inițial de N.-D. Fustel de Coulanges (*La cité antique*, I-IV, cap. VI, § 2), a fost reluată cu altă metodă și într-un alt spirit de L. Gernet („Les nobles", în *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1965, pp. 334 *passim* și „Horoi hypothécaires", *ibidem*, pp. 360-370).

Solon nu se limitează însă la corectarea abuzurilor, ci desființează dependența producătorilor agricoli, numiți hectemori, cărora le recunoaște calitatea de cetățeni cu drepturi depline, și, înainte de toate, dreptul de a dispune liber și fără constrângere de propria persoană, pe care însă nu o mai pot folosi ca gaj pentru împrumuturi de nici un fel. Acest prim habeas corpus în istorie merită să fie celebrat cel puțin în egală măsură cu *Magna Charta Libertatum*.

Categoria mentală de libertate se află în epicentrul acestor reforme. Solon proclamă în poemul său: „Pământul patriei, odinioară adus în sclavie, acuma este liber"[1]. Această eliberare, despre care aflăm că s-a numit *seisachtheia* („lepădarea poverii"), a avut drept componentă esențială instaurarea statutului de cetățean liber pentru toți hectemorii, chiar cei vânduți ca sclavi. Solon desființează *orice* formă de servitute a agricultorilor, smulgând bornele (*horoi*) care marcau faptul că proprietatea funciară respectivă, precum și cei care o exploatau se aflau într-o stare de dependență.

Fragmentul de poem citat de Aristotel ca document pentru această reformă soloniană reflectă foarte exact nu numai – și nu atât – informația concretă referitoare la *seisachteia*, cât dimensiunea imaginară pe care i-o conferă viziunea soloniană asupra cetății. Eliberarea pământului și a oamenilor este înfățișată ca esență a activității reformatorului, ea ilustrându-i în cel mai înalt grad concepția și metodele de normare a vieții ateniene: pământul și oamenii, „mai înainte robiți, acum liberi", mărturisesc faptul că Solon a dat legi *homoios* („similare", „asemenea") pentru cei de neam și pentru cei de rând, unind dreptatea (*dike*) cu forța (*bia*), care devine o forță legitimă. Astfel, fragmentul polarizează în jurul cuplului *doulosune-eleutheria* noțiunile-cheie de *drept*, *lege*, *forță* și *suveranitate*.

Eliberarea apare, în acest cadru, ca manifestare concretă prin excelență a *eunomiei* și ca sinteză a experienței soloniene. Locul acesta privilegiat corespunde, în ultimă instanță, faptului că principala problemă a crizei soloniene este una a proprietății funciare și a statutelor civice, percepută în termenii eticii civice. Soluția acestor probleme

1. *Prosthen edouleuousa, nun eleuthera*, Solon, F. 3 G.-P., Arist. *Ath.* 12.

nu poate fi judecată ca o simplă reformă a regimului solului. Funcția esențială și valoarea paradigmatică pe care expresia reformatorului însuși o conferă *seisachteiei* ne obligă să o considerăm o reformă sociopolitică globală, tinzând să reordoneze relațiile dintre cetățeni prin desființarea raporturilor arhaice de dependență a hectemorilor și prin integrarea acestor producători dependenți în categoria redefinită a cetățenilor prin excelență liberi.

Nu există soluție de continuitate între eliberarea pământului și a oamenilor, puterea suverană exercitată de *polis* și legile respectuoase față de ierarhiile tradiționale, dar promulgate paritar și proporțional și, în fine, etica civică a *eunomiei*: fragmentul 24 al elegiilor soloniene prezintă în bloc, ca pe o unică acțiune, toate aceste inițiative, angajând global toate domeniile vieții civice și traducând în act năzuințele moral-religioase ale poetului.

Libertatea comensurabilă

Înțeleasă ca o abolire a tipurilor arhaice de aservire a pământului și oamenilor, *eliberarea* este premisa definirii clare a unui corp civic calitativ, constituit exclusiv pe criteriul corelației între calitatea de cetățean și cea de proprietar *in potentia* al pământului. *Eliberarea* reprezenta așadar principalul instrument de eliminare a tensiunilor, a războiului intern iscat de dependență, în vreme ce reforma timocratică repartizează „cum se cuvine" *timai* („onorurile") și *geras* („privilegiile"), realizând astfel medierea reformatoare ce armoniza „constrângerea" (*bie*) și „dreptatea" (*dike*)[1].

Corelatul acestei omogenizări a statutelor civice este o delimitare riguroasă între oamenii liberi și sclavi: *doulosune* devine incompatibilă cu calitatea de cetățean, atât prin eliminarea arhaicului *dominium eminens* al eupatrizilor asupra oamenilor și pământului și prin redefinirea cantitativă a ierarhiei privilegiilor, cât și prin interdicția

1. Pentru ansamblul legislației soloniene, vezi E. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi. Die Fragmente der Solonischen Gesetzwerkes mit einer Text – und Überliferingsgeschichte*, Wiesbaden, 1966. Pentru semnificația reformei soloniene a ordinelor și privilegiilor, vezi M.I. Finley, *L'économie antique*, trad. fr., Editions de Minuit, Paris, 1975, pp. 57-59.

garantării datoriilor cu persoana debitorului. În același timp, statutul servil se definește, *a contrario*, printr-un număr de interdicții explicite, menite să pună în lumină cât mai limpede deosebirea dintre cetățeni și necetățenii prin excelență, care sunt sclavii[1].

Solon refuză explicit să însoțească această măsură cu o redistribuire a proprietăților, pe care o denunță ca specific tiranică. O continuă, în schimb, printr-o restructurare a sistemului sociopolitic atenian, corelând drepturile și obligațiile cetățenești cu statutul de proprietar funciar, printr-o evaluare cantitativă riguroasă a veniturilor agricole și a locului în *polis* care decurge explicit din această evaluare, *timesis*, care dă și numele constituției ce rezultă din legile soloniene – constituția *timocratică*. Această componentă nu poate fi însă despărțită de măsurile de corectare a dezechilibrelor în regimul proprietății, ceea ce pune în evidență caracterul global al crizei căreia îi răspundea și al soluțiilor posibile în acest stadiu al evoluției cetății.

Solon împarte corpul civic în patru categorii de venit anual, măsurat în unități de capacitate pentru cereale sau pentru produse lichide (vin și ulei): *pentakosiomedimnoi* (medimnul era banița de cereale care avea aproximativ 25 de litri), pentru cei care aveau un venit anual de cel puțin 500 de medimni; *hippeis* – cavalerii, cu peste 300 de medimni anual; *zeugitai* – cel mai probabil, hoplițiii, infanteriști greu înarmați, care înaintau în rânduri compacte sau, într-o altă interpretare, cei care aveau cel puțin o pereche de boi, cu o recoltă anuală de cel puțin 200 de medimni; *thetes* – cei cu un venit inferior acestei limite.

Pornind de aici, Solon stabilește o corespondență strictă între obligațiile militare (primele două clase formează cavaleria, zeugiții – infanteria, iar theții servesc în trupele auxiliare sau ca vâslași) și drepturile politice: toate clasele au dreptul să participe la adunarea poporului

1. M.I. Finley, „The Servile Statuses of Ancient Greece", *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, 7, 1960, pp. 165-180; *idem*, „Between Slavery and Freedom", *Comparative Studies in Society and History*, 6, 1964, pp. 233-249; *L'économie antique*, pp. 77-123 *passim*; P. Vidal-Naquet, „Économie et Société dans la Grèce ancienne: l'œuvre de Moses I. Finley", *Archives Européennes de Sociologie*, 6, 1963, pp. 111-148; *idem*, „Les esclaves grecs étaient-ils une classe?", *Raison présente*, 6, 1968, pp. 103-112.

și să aleagă, dar numai primele trei pot fi alese și numai primele două pot exercita funcțiile majore (arhonte, preot etc.). Această distribuție censitară este întregită de o reglementare precisă a drepturilor adunării poporului: *demos* sau *ecclesia*.

Acestor măsuri tradiția le adaugă și altele complementare, al căror sens general e de reglementare a litigiilor de proprietate și de unificare a corpului civic. Căci acesta e, fără nici un dubiu, mobilul esențial al reformei: concordia civică, dobândită prin omogenizarea categoriei lor, ale căror drepturi și îndatoriri depind acum de criterii cantitative comensurabile, dincolo de care calitatea de cetățean rămâne incontestabilă și egală pentru toți. Este evident că acele interpretări care leagă de numele lui Solon o primă formă de democrație nu au nici un fundament, câtă vreme referentul reformelor rămâne imaginea ideală a unui *polis* tradițional, în care cetățenii, proprietari și soldați, solidari prin origine comună și similitudine, se supun bunei rânduieli a treburilor obștii, *eunomia.* Nu e însă mai puțin adevărat că reforma soloniană reprezintă o premisă necesară, chiar dacă nu și suficientă, a democrației antice și că binomul *libertate-sclavie* rămâne piatra unghiulară a acestei reforme.

Constituția timocratică definește competența cetățeanului, drepturile și obligațiile sale, nu în raport cu imaginarul arhaic al ierarhiilor de prestigiu, ci în raport cu criteriul proprietății asupra pământului – sau, și mai precis, cu acela al recoltelor anuale; pământul își dezvăluie astfel calitatea de substanță comensurabilă și cognoscibilă a valorii civice. Constituția soloniană, care distribuie accesul la putere prin *timesis*, prin evaluarea și ierarhizarea cantitativă a veniturilor agricole – 500, 300 și 200 de medimni –, concretizează această viziune cuantificată, estimată, comensurabilă a rolurilor și competențelor politice, în conformitate cu un criteriu cantitativ care exprimă implicit egalitatea calitativă a corpului civic în ansamblul său. Definită ca *eunomia*, buna rânduială a cetății, această ierarhie generează și exprimă ideea unei distribuții a accesului la putere pe baza unor criterii obiective și codificate, ca temei al solidarității și armoniei în cetate.

Această afirmare a proprietății ca fundament explicit al ierarhiei valorilor politice indică direcția în care trebuie căutată armătura ascunsă care dă coerență și unitate fenomenelor foarte diverse la care

m-am referit. În cursul veacului al VI-lea î.Ch., constatăm în diferite cetăți ale Greciei un proces de generalizare a tipului de proprietate cetățenească, unificând variatele ierarhii sociale arhaice într-un statut civic omogen. Acest proces comportă o focalizare a raporturilor sociale, o tendință de generalizare a unui tip abstractizant și unificator de relații privind proprietatea care devin *norma* explicită și modulul apartenenței la comunitatea civică.

Acest proces reprezintă condiția necesară a abstractizării, a exigenței de comensurabilitate și reglementare manifeste în diferite domenii ale reflecției și imaginarului cetății. Nu e vorba despre o transpunere aidoma, din domeniul raporturilor sociale în cel al instituțiilor care le formalizează și de aici în formele conștiinței sociale; instituțiile vremii nu repetă mecanic structurile de profunzime ale societății, tot așa cum filosofia nu reia, travestind, configurații instituțional-politice ale cetății. Izomorfismul, nu reductibilitatea diferitelor planuri, asemănarea raporturilor, nu a unor elemente izolate și juxtapuse, sunt însă verificabile; ele conferă procesului de restructurare a relațiilor sociale o clară afinitate stilistică cu imaginarul reînnoit al cetății.

Această ierarhie cauzală se verifică, în fapt, printr-o anume prioritate cronologică a inovației în domeniile care instituționalizează raporturi sociale fundamentale: constituirea dreptului premerge începuturilor filosofiei, ceea ce subliniază conexiunea și convergența dintre planul real și cel imaginar.

Zeus Eleutherios și libertatea politică

În jurul victoriilor grecești din 490 și mai ales 480-478 î.Ch. se multiplică atestările cultului unor divinități eliberatoare, cu precădere cel al lui *Zeus Eleutherios.* Cea mai veche mențiune în acest sens apare în textul lui Herodot referitor la sfârșitul tiraniei lui Polycrates din Samos, eveniment ce datează probabil în anul 522 î.Ch. E drept că *Istoriile* lui Herodot sunt cu cel puțin un secol posterioare și că posibilitatea unor anacronisme nu poate fi exclusă. Recent, Kurt Raaflaub a propus invalidarea mărturiei lui Herodot și datarea primelor atestări

ale acestui cult – și deci ale noțiunii de *libertate* – abia după încheierea războaielor dintre greci și perși[1]. Personal, sunt de părere că e vorba despre un proces mult mai complex, care merge, așa cum spuneam mai sus, de la Atena lui Solon și Samosul lui Polycrates și Maiandros până la odele lui Pindar închinate tiranilor Siciliei sau, ceva mai târziu, alungării acestora.

În acest proces, textul lui Herodot atestă faptul că evoluția categoriei mentale de *eleutheria* se leagă de reacția contra dominației persane nu doar – sau poate nu atât – ca formă generică de dominație, cât, foarte precis, ca obstacol în calea progresului politic al cetăților ioniene, văzute ca ansambluri instituționale bazate pe egalitatea politică (*isonomia*).

În primele comunități (*poleis*) din secolele al VIII-lea – al VII-lea î.Ch., pe care le putem reconstitui ca forme destul de rudimentare de exercițiu al unei puteri participative[2], competiția pentru putere dintre reprezentanții diferitelor facțiuni aristocratice este adesea arbitrată de masa cetățenilor de rând[3]. Acolo unde o familie sau o facțiune – *hetairia* – de nobili reușește să instaleze la putere pe unul dintre ei, autorii antici vorbesc despre apariția unui *tiran.* Asemenea epifenomene nu apar în toate cetățile, dar, acolo unde apar, constatăm, paradoxal, o accelerare a evoluției politice către forme mai evoluate de participare instituționalizată la putere a întregului corp civic. Acest aparent paradox devine explicabil dacă ne gândim că tiranii nu se pot menține la putere decât aliindu-se cu „cei de rând" împotriva

1. K. Raaflaub, „Zeus Eleutherios, Dionysos the Liberator, and the Athenian tyrannicides. Anachronistic uses of fifth-century political concepts", *Polis & Politics*, 2000, pp. 249-275; vezi *idem*, *Die Entdeckung der Freiheit: Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grundbegriffes der Griechen*, Beck, München, 1985.
2. Am dezvoltat această teză în studiul „Paritate și privilegiu în cetățile Greciei arhaice", *Buletinul Muzeului „Teohari Antonescu"*, 14, 2008, pp. 9-23; vezi și „Structures du réel et structures de l'imaginaire à l'époque des premières colonies grecques", *Revue Roumaine d'Histoire*, 20, 1981, pp. 599-604; *Cetatea greacă, între real și imaginar*, Nemira, București, 2000, pp. 49 *passim*.
3. Vezi și J. Ober, *Mass and elite in democratic Athens: Rhetoric, ideology, and the power of the people*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

competitorilor nobili și, într-un fel sau altul, nivelând privilegiile pentru a putea domina ei înșiși. La capătul acestui proces, alungarea tiranilor, care e un final obligat al acestor episoade, lasă locul unor structuri instituționale în care adunarea poporului joacă un rol activ și constant.

Perșii au constatat existența tiranilor în diferite cetăți ale Greciei și au citit-o în cheie proprie. Acolo unde erau stăpâni, au instrumentalizat această formă excepțională de putere personală, transformând-o într-o instituție a Imperiului, în care tiranii desemnați de ei funcționau ca guvernatori ai cetăților grecești din teritoriile anexate și se bucurau astfel de protecția imperială. Tirania lui Polycrates la Samos este un bun exemplu în acest sens.

În aceste condiții, tiranii desemnați de Marele Rege nu mai puteau fi înlăturați de la putere decât de acesta sau cu eforturi care depășeau posibilitățile unei singure cetăți. Revolta ioniană din 500-494 î.Ch. ilustrează perfect acest dublu proces: Aristagoras, tiranul numit de perși în fruntea Miletului, se răscoală împotriva Marelui Rege, ceea ce se traduce prin faptul că el renunță public la putere, pe care o depune simbolic în centrul cetății (*eis toi mesoi*), și proclamă *isonomia* (egalitatea politică a tuturor cetățenilor).

Același lucru se petrecuse cu două decenii mai înainte la Samos: Herodot povestește că perșii, care îl desemnaseră în 538 î.Ch. ca tiran la Samos pe Polycrates, deveniseră bănuitori din pricina politicii sale foarte active și îl atrăseseră într-o cursă, sfârșind prin a-l crucifica, în 522 î.Ch. Apoi, i-au propus fratelui lui Polycrates, Maiandros, să devină tiran în locul fratelui său. Or, Maiandros, dimpotrivă, ar fi încercat să instaureze în cetate *isonomia*. El ar fi renunțat public la puterea tiranică, declarând că depune puterea în centrul ideal al cetății, la egală distanță de fiecare cetățean și că nu dorește pentru sine altă răsplată decât sacerdoțiul lui *Zeus Eleutherios*, („Eliberatorul").

Diferența dintre cele două episoade este minimă: la Samos ar urma să fie instaurat un cult al lui Zeus Eliberatorul, care nu mai e menționat la Milet. Așa încât ori admitem istoricitatea integrală a ambelor episoade, ori le considerăm pe ambele anacronice, ceea ce,

în privința lui Aristagoras, e mai dificil, fiindcă izvoarele care îl au în vedere sunt departe de a se limita la textul lui Herodot[1].

Din examinarea acestor două episoade putem conchide că la originile conceptului de *libertate* se află un cumul de reprezentări referitoare atât la libertatea persoanei, garantată de reformele lui Solon încă de la începutul secolului al VI-lea î.Ch., cât și la libertatea politică, înțeleasă în egală măsură ca autonomie a cetății în raport cu marile imperii, dar și ca libertate a fiecărui cetățean în propria cetate, la conducerea căreia participă liber. Pornind de aici, secolul al V-lea atenian va dezvolta ceea ce, în titlul cărții sale, Eric A. Havelock numea *The Liberal Temper*[2] („temperamentul liberal"). Havelock a cunoscut o faimă târzie, legată mai ales de tezele sale referitoare la rolul scrierii în evoluția socială și culturală a cetăților Greciei, dar volumul la care mă refer a precedat aceste importante contribuții. Havelock identifica mai ales la sofiști și la Democrit această predispoziție liberală, înclinația către o atitudine respectuoasă față de drepturile fiecărei ființe umane – chiar și ale sclavilor, considerați în mod natural egali cu toți ceilalți oameni, însă care au devenit dependenți doar accidental[3]. În secolul următor, Platon și Aristotel resping aceste puncte de vedere și, în măsura în care fiecare dintre ei exaltă statul în detrimentul cetățeanului, nu pot participa la o istorie a gândirii și a temperamentului liberal.

Volumul lui Havelock e publicat doar la câțiva ani după apariția celebrei cărți a lui Popper, *Societatea deschisă și inamicii acesteia*[4], pe care, de altfel, o și citează în introducere, păstrând totuși o distanță

1. F. Jacoby, „Aristagoras (von Milet?) (608)", în F. Jacoby (ed.), *Die Fragmente der Griechischen Historiker Part I-III*, Brill Online, 2015, *http://referenceworks.brillonline.com/entries/die-fragmente-der-griechischen-historiker-i-iii/aristagoras-von-milet-608-a608*.
2. E.A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics*, Yale University Press, New Haven, 1957.
3. Am abordat în primii ani de carieră acest aspect destul de rar evocat al gândirii secolului al V-lea î.Ch., în două studii: „Teoria sofistă a egalității naturale", *Studii Clasice*, 5, 1963, pp. 80-91 și „Les sophistes et la question de l'esclavage", *Acta antiqua Philippopolitana*, Sofia, 1963, pp. 75-79.
4. K. Popper, *The open society and it's enemies*, Bd. I, Londra, 1945.

prudentă față de critica radicală a filosofiei politice de sorginte platonică. Canonul marilor universități nu l-a iertat totuși, iar cartea lui a avut un ecou mai restrâns decât merita, tocmai fiindcă punea în valoare autori, texte și idei cu care Platon și Aristotel au polemizat acerb.

Am găsit la Havelock argumente foarte convingătoare pentru actualitatea unei investigații având drept obiect premisele antice ale gândirii liberale contemporane. În încheierea prefeței volumului la care mă refer, el scria următoarele:

> Nu puteam să nu realizez în vreme ce scriam că acești oameni (e vorba despre autorii din secolul al V-lea î.Ch. – n.n.) au avut un mesaj care e contemporan, chiar dacă o lucrare savantă ar trebui, presupun, să facă tot ce-i stă în putință pentru a ignora acest fapt... Dacă Rusia și America, cu cei ce depind de ele, s-ar retrage cu adevărat de pe marginea abisului atomic și și-ar oferi luxul supraviețuirii, ele vor fi ascultat, în al unsprezecelea ceas, de acel tip de înțelepciune tolerantă și empirică promulgată în politică acum 2 300 de ani de acești oameni uitați, „liberalii" greci.

După 1989, Rusia și America nu se mai confruntă „în două sisteme platonice de intoleranță completă și reciprocă", cum scria Havelock în 1956. Filosofii au salutat prăbușirea sistemului comunist ca pe triumful absolut al democrațiilor liberale. După un sfert de secol, ne putem însă întreba dacă nu cumva e la fel de necesar din nou să reflectăm pe marginea primelor texte care atestă teza referitoare la libertate. Fiindcă, orice s-ar spune, suntem departe de triumful absolut al democrației liberale, cel puțin în sensul în care și Fukuyama, și Havelock sau Havel o imaginau.

Chiar dacă America și Rusia se confruntă din nou, ele nu mai interacționează ca două sisteme politice incompatibile. E ca și când „convergența sistemelor", iluzia deceniilor 6 și 7 din secolul trecut, ar fi devenit subit o realitate, sub forma tot mai larg răspândită a „democrațiilor controlate" (*managed democracies*). Clar articulată în Rusia, această pretinsă democrație pare să câștige teren și în Statele Unite, unde temele de campanie ale *Tea Party* și ale celor apropiați acestei orientări a extremei drepte populiste deschid un orizont sumbru, unde vechea expresie *homo homini lupus* fagocitează nu doar centrul, ci și orice dreaptă rezonabilă și liberală în sensul „continental" al cuvântului.

În spațiul european, distanțarea tot mai perceptibilă de tradiția democratică în favoarea birocrației tehnocratice, darwinismul abia mascat care proclamă sfârșitul Europei sociale și tinde să transforme totul în marfă – educație, sănătate, mâine poate și justiție sau forțele armate – se situează la antipodul acelui temperament liberal ale cărui origini le regăsea Havelock în Grecia clasică.

De la Solon la Protagoras și Democrit, gândirea liberală antică nu oferă gândirii contemporane nici un argument care să justifice individualismul exacerbat, ilustrat în *Dialogurile* lui Platon de personaje odioase, Callicles sau Thrasymachos, care exaltă cinic dreptul forței împotriva forței dreptului și elogiază cinic și fără scrupule comportamentul de junglă. Dimpotrivă, antichitatea a elaborat un individualism bine temperat de respectul față de semeni și față de acea formă a contractului social care garantează libertatea și demnitatea ființei umane.

Dacă ar trăi printre noi, Callicles și semenii lui s-ar proclama probabil „neoliberali", fără să-și dea seama că relația lor cu liberalismul este similară cu relația dintre scaun și scaunul electric.

Mock-cracy vs de-mock-cracy sau liberalismul ca spontaneitate înțeleasă

Caius Dobrescu

Discuția despre spiritul liberal în societatea în care trăim este în primul rând o discuție despre ceva ce s-a pierdut. Pentru a face noțiunea cu adevărat înțeleasă, pentru a o face vibrantă este nevoie de un serios efort de rememorare. Altfel spus, liberalismul autentic, gândirea și sensibilitatea liberală sunt de regăsit, în stare vie, mai degrabă în orizontul nostalgiei decât al prospectării și proiectării viitorului.

Dar nostalgia nu este nici ea puțin lucru. În orice caz, este subestimată ca sursă de subversiune a inerțiilor și de înnoire a gândirii politice.

Despre ce nostalgie este vorba? Care este lipsa aflată la originea poveștii liberalismului sau mai degrabă a refulării liberalismului nostru postcomunist? Este vorba, pe scurt, despre conjuncția dintre o *mare așteptare*, contrazisă flagrant de evoluția evenimentelor, și o *mare oportunitate*, de asemenea ratată.

În privința *marii așteptări*, evoluția noastră postcomunistă nu a avut, în esența ei, nimic neașteptat: entuziasmele stârnite de prăbușirea unei dictaturi sunt în așa măsură înrădăcinate în imaginar, în mitologie, încât nu pot fi niciodată satisfăcute. Există, desigur, grade ale frustrării în Europa de Est ca și în alte zone de emergență democratică, însă, dincolo de diferențele ce pot fi probate prin statistici, e de pronosticat o foarte uniformă dezamăgire, în cel mai bun caz, dezvrăjire, în privința obiectivelor, agenților și mai ales a ritmului reformelor.

Faptul că liberalismul, ca religie antreprenorială, nu a adus o largă stare de satisfacție nu este în nici un fel surprinzător. Dacă nu izbucnea criza economică mondială, e foarte posibil că s-ar fi sufocat,

cum s-a întâmplat în Europa Occidentală, sub greutatea propriului său succes. Ar fi căzut, adică, pradă bovarismului care se instaurează într-o societate eliberată de spaima zilei de mâine.

Evident, nu este vorba nici despre așteptările, nici despre frustrările întregii societăți. Fără îndoială că au existat și există peste tot largi categorii care nu și-au pus nici un moment speranța în utopia liberală, fie pentru că nu-i înțelegeau vocabularul, fie pentru că nici nu știau că există. Fie, mai ales, pentru că o considerau în cel mai bun caz o jucărie (cum ar spune englezul) a claselor trăncănitoare, iar în cel mai rău caz, o conspirație a bogaților împotriva săracilor.

Dar renașterea ideilor liberale în Europa de Est, în Asia de Sud-Est, în Extremul Orient ori (într-o oarecare măsură) în America Latină a fost importantă pentru că a afectat nu grupurile sociale cele mai largi, ci pe cele mai active. Altfel spus, cele mai alfabetizate politic, instituțional, tehnologic, cele dispunând de un însemnat capital cultural și social. Iată de ce pierderea de viteză a liberalismului, chiar dacă nu foarte semnificativă în termeni pur cantitativi, este serioasă în măsura în care considerăm societatea ca proces comunicațional: noduri esențiale ale rețelei au fost serios afectate de Marea Dezamăgire.

Odată tradus în termenii propriu-ziși ai politicilor economice, liberalismul nu putea avea o soartă diferită de a oricărei alte doctrine – adică aceea de a descoperi că frustrarea urmărește ca o umbră satisfacția și că nici măcar în cazul câștigătorilor neți ai sistemului, pragul realizărilor nu îl ajunge cu totul din urmă pe cel al dorințelor. Cert este că procesele de liberalizare au dus la o polemică vie asupra semnificației politicilor liberale – unii susținând că acestea au eșuat (ori au dat rezultate extrem de incerte) fiindcă nu au fost aplicate consecvent, alții argumentând că eșecul era înscris în însăși logica lor, în presupusul lor utopianism, de o autosuficiență nu mult diferită de cea a marxism-leninismului anterior.

Însă nu răspunsul la sus-formulata dilemă ne interesează în momentul de față, ci ideea că entuziasmul pentru idei este supus unor cicluri greu de evitat ale psihologiei (deci energiei) colective. Dar pe lângă această explicație foarte generală rămâne chestiunea mult mai specifică a raportului dintre prăbușirea comunismului și șansa de a schimba mentalitățile politice și climatul ideologic în toată Europa.

Astăzi, momentul 1989 este perceput ca un simplu proces de schimbare de orbită, de modificare a relațiilor de putere dintre blocuri economice și militare. Sau ca un simplu episod din procesul de extindere globală a unui model civilizațional occidental, episod nu mult deosebit, în pofida proximității geografice, de ceea ce s-a întâmplat în ultimele decenii în multe alte locuri de pe planetă.

Dar, să o recunoaștem, o asemenea descriere este șocant de îndepărtată de ceea ce simțeau bărbații și femeile implicați în procesele de reconstrucție socială în Europa de Est a începutului anilor '90.

Pentru aceștia, experiența comunismului nu reprezenta încă o simplă pervertire exotică sau în orice caz excentrică a unor idealuri sociale moderne, ci actualizarea latențelor cele mai periculoase ale unui proiect politic democratic, proiect de la care Vestul și Estul Europei se revendicau în egală măsură. Bărbații și femeile activi politic în epoca sus-evocată puteau nutri asemenea convingeri chiar fără să fi citit sau asumat pledoariile unor filosofi disidenți (și în primul rând pe aceea a lui Jan Patočka, eminentă prin profunzime și coerență) referitoare la unitatea de profunzime dintre fața luminoasă și fața întunecată a proiectului modern. Eșecul economic și social al statelor comuniste, devenit evident de îndată ce Moscova și-a slăbit presiunea militară asupra zonei, părea să se înscrie, chiar dacă într-o formă extrem de dramatică, în logica de ansamblu a modernității europene. Și aceasta atât pe calea demonstrației negative, cât și, element extrem de mobilizator pentru energiile constructive ale momentului, pe calea demonstrației pozitive.

Să luăm pe rând cele două perspective.

Abordat *via negationis*, comunismul era considerat a fi ducerea până la ultimele consecințe a premiselor mobilizaționiste/mobilizatoare, integraționiste, funcționaliste ale modernității. Opinia publică susținea, de fapt, printr-un banc aflat în circulație încă din anii '50, că teoriile comunismului se datorează probabil filosofilor, nu savanților, fiindcă savanții l-ar fi experimentat mai întâi pe câini. Chiar și în acest mod indirect și carnavalesc apare ideea comunismului ca experiment derivat dintr-un nucleu de ipoteze asupra progresului și modernizării comun Vestului și Estului.

Se putea crede, așadar, cel puțin de către împricinații aflați în căutarea unor noi (re)surse ale stimei de sine, că suferințele Estului au avut ca scop invalidarea unora dintre aceste ipoteze, avertizând în acest fel restul lumii europene și chiar restul lumii civilizate asupra pericolului reprezentat de extinderea controlului de stat în toate sferele existenței sociale. Dincolo de o exaltare a „capitalismului", eșecul experimentului comunist putea fi considerat dovada, scump plătită de două generații de est-europeni supuși imperialismului sovietic, a necesității de a înțelege modernitatea ca separare structurală a domeniilor, a câmpurilor de joc și sferelor de acțiune. „Separarea puterilor" nu se mai putea referi doar la controlul reciproc dintre executiv, legislativ și puterea judecătorească. Ea presupunea în mod necesar autonomizarea sferei economicului, a politicului, a socialului, a culturalului. Soluția pierzătoare practicată de comunism, aceea de a menține cu forța izomorfismul acestor câmpuri, indica prin implicație și, din păcate, cu imense costuri exprimate în pierderi de vieți fizice și morale soluția constructivă: aceea de a încuraja și chiar stimula procesul lor de diferențiere.

Să ne referim acum și la ceea ce se resimțea ca fiind latura pozitivă a presupusei demonstrații prin care experiența comunismului contribuia la patrimoniul european al modernității. Estul apăsat de *Pax Sovietica* era înclinat să creadă că în Vestul stabil, prosper și sigur, în general, fiindcă beneficia de *Pax Americana*, libertatea ajungea să fie trivializată, să fie percepută ca o marfă ori ca un serviciu. În schimb, sacrificiul Estului, atâta cât era și acolo unde survenea, permitea totuși supraviețuirea patosului Libertății în beneficiului întregului continent. O asemenea imagine a fost consolidată de intelectuali publici influenți din lumea occidentală, de diferite persuasiuni filosofice și politice pentru care Europa de Est, la rigoare chiar Rusia, a reprezentat pentru scurt timp noul teren epic de luptă pentru cauza Libertății. Adică pentru sensul ei profund, etic și existențial tot mai puțin perceptibil, abia pâlpâind, în condițiile unui parlamentarism de rutină, blocat în pertractări tehniciste, lipsit de „suflet".

Elementul esențialmente pozitiv (în sensul logic al termenului) din demonstrația adusă de (sau mai degrabă forțată prin) comunism ține mai ales de evidența, de revelarea ca evidență a raportului dintre

libertatea politică și libertatea economică, dintre libertatea de conștiință și libertatea de întreprindere. Aceste valori erau dacă nu total disjunse, în orice caz plasate într-un raport tensionat în cultura „progresistă" a Vestului. Îmbinarea libertății de gândire, conștiință și întreprindere cu argumentația pasionată în favoarea proprietății era atribuită unor medii percepute ca previzibil-conservatoare, indiferent dacă era vorba despre conservatorismul de piață sau cel religios. Cercuri care, în pofida influenței importante și chiar, în cazul Marii Britanii ori al Germaniei Federale, determinante pe care o exercitau în viața politică, nu aveau aproape nici un impact notabil, cu atât mai puțin un prestigiu constituit, în plan cultural. Altfel spus, specia intelectualului liberal părea amenințată cu extincția până în punctul în care cele două noțiuni păreau să se excludă reciproc. Cel puțin ca substantive dacă nu și ca adjective.

În Europa Occidentală, ideea că un intelectual creativ ar putea fi proamerican sau că ar avea lucruri bune de spus despre guvernarea Thatcher părea mai puțin verosimilă decât răpirile de către extratereștri. La fel de incredibilă părea ideea unui politician de centru-dreapta interesat de artele experimentale sau sensibil la multiculturalism. Nu era vorba doar de o asociere bizară, ci efectiv de imposibilitate, de o formă de viață care pur și simplu nu ar putea fi produsă de Natură. Liniile de demarcație și frontierele trasate pe harta sensibilităților politice occidentale erau atât de ferm conturate, încât pentru un reprezentant al intelectualității de stânga, hrănit cu mitologia '68-istă a eliberării multilaterale de prejudecăți, sindicatul „Solidaritatea" din Polonia reprezenta o expresie a celui mai detestabil conservatorism, în nici un fel scuzabil prin împotrivirea față de teroarea totalitară comunistă, pur și simplu datorită conservatorismului său religios.

În Europa Răsăriteană, în schimb, clasele creative, cercurile academice, intelectualii, în general, nu erau supuși de grupul lor de apartenență aceluiași gen de constrângere socioculturală tacită în conceperea libertății „absolute" de gândire și exprimare. Altfel spus, în interstițiile sau în sociabilitățile paralele cu lumea oficială din țările comuniste existau șanse mai bune de a deveni critic față de tendința de a-ți defini libertatea intelectuală prin clișeele unei „gândiri corecte".

Desigur, și Europa de Est a fost atinsă de spiritul anilor ’60, sloganele epocii au pătruns și în mințile tinerelor generații din această parte a lumii (sau măcar ale elitelor acestor generații). Dar contracultura critică dezvoltată în Est, în condițiile de facto ale unor dictaturi totalitare (indiferent de nuanțele locale ale sistemului), era prin forța lucrurilor mai bine dotată pentru a-și împiedica tinerii membri instinctiv-liberali să se transforme în niște Bouvard și Pécuchet ai socialismului psihedelic.

În enclavele gândirii experimentale din Est era posibil, așadar, ca Adorno să coabiteze cu Hajek; Sartre, cu Raymond Aron; Leo Strauss, cu Michel Foucault; *New Republic*, cu *Commentary*; respingerea profundă a xenofobiei, a rasismului și antisemitismului, cu atașamentul pentru un stil cultural conservator; devoțiunea religioasă, cu scepticismul laic; nu în ultimul rând ecologismul, cu pledoaria principială pentru libera întreprindere. Chiar dacă unele dintre aceste asocieri se puteau baza pe confuzii ori lecturi incomplete și trunchiate, ceea ce conta – și ceea ce contează, dintr-o perspectivă recuperatoare – era dinamica procesului. Adică libertatea *autentică* a gândirii, care presupune riscurile, improbabilul, la limită, paradoxul.

E adevărat, această libertate era plătită cu prețul deloc mic al decuplării de la acțiune. Cu excepția esențială a Poloniei, în deceniul ei insurecțional care a pregătit direct căderea comunismului, elitele liberale ce reprezentau cultura alternativă a Estului nu au fost decât rareori în situația de a gândi în termeni propriu-ziși politici sau ai politicilor publice. S-a remarcat adeseori similitudinea condiției intelectualilor din Est cu aceea în care se aflau *les philosophes* în Vechiul Regim. Teoria prin care Toqueville a dedus excesele Revoluției din lipsa de experiență politică a unor personaje obișnuite să filosofeze doar despre politică a fost aplicată în timp nu doar inteligheției ruse care a creat URSS, ci și situației, foarte diferite, în care se aflau intelectualii critici din Est în momentul când implozia puterii sovietice i-a adus în poziția efectivă de legiuitori sau guvernanți.

Deși nu lipsită de forță explicativă, comparația nu acoperă totuși realitatea. Fiindcă, în cursul primului deceniu postcomunist, această cultură politică eclectică a hrănit diferite experimente de organizare

civică și partinică, a susținut proiecte de politici, a născut și nutrit spiritul public. Pe de altă parte, ceea ce resimțeau drept condiția libertății lor interioare a dat impresia intelectualilor est-europeni atinși de revoluția sensibilității declanșată în anii '60 că vin la întâlnirea cu confrații lor și cu publicul occidental, în general, pregătiți să discute de pe poziții de egalitate. Altfel spus, deși sub aspect economic țările din Est își recunoșteau nevoia de asistență – sub raport intelectual și sub raportul modului în care ideile pot influența realitatea –, est-europenii erau departe de a avea complexe. Chiar atunci când nu făceau decât să redescopere soluții și proceduri politice clasice, aveau totuși convingerea că intensitatea explorativă a experienței lor le conferă acestora valoare de noutate.

Cu atât mai intens simțeau asta tinerele generații atunci când căutau forme de asociere și acțiune politică originale, resimțite ca inovative, adică fără o genealogie occidentală bine definită. Ceea ce nu înseamnă că est-europenii intenționau să devină o alternativă la Europa de Vest, ci, dimpotrivă, că se vedeau participând de pe poziții egale la regândirea îndrăzneață a unei tradiții culturale și politice comune. Între condiția europenității și adoptarea mecanică a soluțiilor (deci și a diviziunilor ideologice) europene, ei resimțeau o incompatibilitate de fond. Tocmai condiția de european îți permitea să acționezi, în raport cu tradiția de gândire europeană, ca un *insider*. Adică să o reexplorezi, să o insolitezi, să o remodelezi, nu să o accepți pur și simplu în datele ei gata fixate.

Altfel spus, condiția de european se exprima printr-o liberalitate spontană devenită, adică, o a doua natură.

*

Revenind la punctul nostru de plecare, la melancolia pe care o diagnosticam, propunând-o totodată ca posibilă sursă a unui revirriment liberal, mă grăbesc să precizez că mă refeream exact la melancolia după condiția imediat postcomunistă de libertate problematizantă, explorativă. În discuția despre liberalismul românesc și despre perspectivele sale, relevant și necesar ca referință este momentul cel mai

apropiat în timp (deci având cele mai bune șanse de a putea fi redeclanșat prin recuperare empatică) în care se înregistrează o efervescență intelectuală și socială legată de noțiunile-cheie ale acestui curent de gândire. Or, pentru noi, acel moment nu este decât într-un sens secundar important, dar artificial, liberalismul istoric al Brătienilor. Vehicularea figurilor tutelare ale acestei familii domnitoare, bovarismul de a imita stilul acestora, ca și preluarea mecanică a unor sloganuri din stocul liberalismului istoric nu au legătură cu *spiritul* liberal, fie și numai datorită caracterului lor mecanic, noncreativ. În asemenea manifestări, nu asistăm decât la preluarea inertă a unor stereotipii ideologice mai mult sau mai puțin europene și autohtonizarea lor pur ornamentală.

Cu adevărat vie însă a fost emergența unei gândiri liberale originale măcar ca impuls, ca entuziasm explorativ și disponibilitate experimentală născute în anii ’90. Un spirit care a fost captat în bună măsură (dar în nici un caz integral) în Partidul Alianței Civice.

Dacă vrem să ne deschidem totuși și spre durata lungă a liberalismului românesc, să spunem că un asemenea moment de creativitate este de pus în relație (dar prin afinitate, nu prin imitație) cu liberalismul experimental, de facto experimental, al pașoptiștilor. Cu un moment, adică, de reelaborare și entuziasm, nu cu formula ulterioară, birocratizată, compartimentată, matrițată a PNL-ului istoric.

Dinamica politică a anilor ’90 era reală. Flexibilitatea, scurtcircuitarea rangurilor, comunicarea peste generații sunt fenomene pe care le-am cunoscut direct în practica mea de activist al Partidului Alianței Civice (PAC), filiala Brașov. O epocă în care prietenul meu, regretatul meu prieten Andrei Bodiu a ajuns consilier județean PAC aproape prin surprindere și, fără să aibă prea mult timp să se dezmeticească, a început să dezbată bugete.

De fapt, scriind acest eseu, îl am tot timpul în minte pe Andrei. Curajul și talentul său înnăscut de politician. De om politic autentic, răbdător și în același timp gata de acțiune, luându-și răgazul de a-i asculta pe toți, preocupat să lase informația să circule cât mai transparent, să dea fiecăruia șansa să contribuie la un proiect comun. Calități pe care le-a vădit și le-a dezvoltat ulterior în cele două mandate de decan al Facultății de Litere din Brașov, dar și în anii în care

a făcut parte cu onoare din corpurile centrale de normare și evaluare a universităților românești.

Desigur, nu pot să nu-mi spun că, totuși, efortul de a ține lucrurile împreună și de a le urni milimetru cu milimetru, dar continuu – efortul pe care știe și poate să-l facă, dintotdeauna, doar omul politic de vocație – l-a costat infarctul distrugător de la 49 de ani.

Cu Andrei, viața de partid avea haz. Spiritul nostru, cel pe care îl deprinsesem într-un underground poetic alături de maestrul nostru Alexandru Mușina, se putea manifesta absolut nestingherit. De exemplu, atunci când râdeam între noi de distinsele doamne activiste pentru care lauda maximă era: „E așa un anticomuniiist!". Sau, evident, „o anticomuniiistă!". Sau când Andrei caracteriza retorica isterică a unora dintre comilitanții noștri ca exprimând spaima lor continuă că „după colț stau comuniștii să le dea cu toroipanu-n cap". Sau când, în plină bătălie politică a alegerilor prezidențiale din 1992, cântam amândoi în cabina de montaj, spre stupefacția tehnicienilor de la pupitrul respectivei televiziuni locale, care nu puteau pricepe cum de-l ironizam de candidatul pentru care cheltuiam, pe de altă parte, atâtea ore din viața noastră: „Votați-l pe Emil, un om cu suflet de copil!".

Stelian Tănase, venit de la centru în calitate de vicepreședinte executiv, ne explica, la un moment dat, bătăios, aproape cheguevarresc, nevoia de disciplină de partid, de ascultare, fiindcă, zicea el, nu pot să-l joace toți pe Hamlet. Andrei și cu mine am izbucnit spontan în râs, imaginându-ni-l pe președintele partidului, dl Nicolae Manolescu, declamând patetic, în genul de echipament pentru partea inferioară a corpului bărbătesc, numit în popor „hamleți". Ce altceva ar fi putut face bietul Stelian Tănase decât să se enerveze la asemenea act de indisciplină? La care noi ne-am grăbit să-l consolăm, explicându-i că ne străduiam să râdem la glumele domniei-sale pentru a-l face să se simtă cât mai bine în sânul filialei.

Sau când ne amuzam să le producem disonanțe cognitive colegilor noștri din conducerea județeană întrebându-i de ce susținem cu toții platforma liberală a partidului când, în fapt, suntem practic fără excepție bugetari, deci toți atârnăm de leafa de la stat.

Andrei! Reglajul lui fin între muncă și joc, între respectul pentru lege, proceduri, termene, pe de o parte, și capacitatea de a le lua în sinea lui în râs plenar și creativ, iată ce mă face, cu încăpățânare, să nu renunț la ideea că politica poate fi o îndeletnicire bună, fertilă. Iată ce mă face, de asemenea, să cred că explorările de pe atunci în aducerea împreună a valorilor, pasiunilor și intereselor noastre, în regândirea și reinventarea liberalismului nu au fost inutile. Că au un sens nu doar în măsura în care au marcat un moment ori au diseminat în societate, în cultura politică generală, ci și prin aceea că reprezintă un reper la care se poate reveni și astăzi și de la care se poate relua, vorba marxistului, pe o altă treaptă a spiralei, autogenerarea autenticului liberalism.

Însă prezența inspiratoare a lui Andrei în memoria mea afectiv-politică mă face mai ales să realizez, prin anamneză, că principalele elemente pe care le resimțeam noi, ca liberali, în tot acel proiect civic la care contribuiau mai ales bugetarii erau libertatea de a inventa, creativitatea soluțiilor și chiar creativitate în identificarea problemelor. Adică un gen de disponibilitate interioară pe care o asociam în chip natural cu experiența noastră de scriitori.

Fără să ne dăm seama, în felul acesta coboram în timp, în istoria ideilor și sentimentelor publice europene până într-o epocă în care spiritul întreprinderii putea fi asociat în mod spontan cu bunăvoința, generozitatea și civilitatea. Un spirit de care Europa în ansamblul ei ar fi avut nevoie pentru a-și depăși inerțiile și fracturile ideologice (dintre care mai periculoase sunt cele ce drapează abil autosuficiența, autocentrarea, mulțumirea de sine în retorica radicală a emancipării și empatiei).

Numai că nu acest spirit a avut câștig de cauză. El s-a dizolvat sub ochii noștri după ce partidul, ca parte a Convenției Democratice din România, a ajuns la guvernare. S-a dizolvat, mai exact, într-o luptă intestină. În colțul albastru (cel cu fumuri de mărire) al ringului, intelectualii și artiștii sau chiar actorii (actori la propriu, profesioniști ai scenei), care conduceau partidul având convingerea că simpla lor existență era suficientă pentru a face binele, că reprezentau un dar al Providenței pentru națiune. În colțul roșu (al protestului plebeian), deputații partidului, care vedeau corect deficiența

de inteligență practică, de cultură economică și juridică a celor ce se doreau instanțe morale supraordonatoare, dar care se afundau treptat într-o înțelegere a politicii specific dâmbovițeană, ca intrigă și sforărie, compromițând astfel viziunea și valorile care ne reuniseră dintru început.

Tocmai în acest punct simt cu acuitate că există ceva de recuperat pe calea memoriei – fie a unor amintiri fericite, a momentelor luminoase, creatoare de convivialitate, fie a unora vinovate. Vinovate pentru că întrețin conștiința ocaziei ratate de a converti în soluții, adică în politici efective, o largă plajă a încrederii, o sferă a comunicării fără precedent între vârste și experiențe sociale, o largă concentrare de competență și seriozitate etică.

Fereastra de oportunitate s-a închis din multiple motive, asupra cărora se cuvine reflectat îndelung. Mai sus, am vorbit despre cauzele interne – segregarea tot mai accentuată între un activ și un pasiv al PAC, cu intrarea progresivă a parlamentarilor în cultura tranzacționismului și a militanților civici într-o hibernare de durată nedeterminată.

Dar mai influentă decât atât a fost presiunea de conformare la o ordine ideologică prestabilită, proces culminând în congresul de „clarificare ideologică" din 1993. Atunci s-au confruntat diferite platforme, toate vizând una dintre familiile doctrinare ale politicii europene și demonstrând *deja* asumarea unui imaginar politic distilat într-o altă istorie (din alt film, am putea spune astăzi): creștin-democrația, social-democrația, liberalismul. Era vorba aici despre dorința expresă de a demonstra europenitatea de fond a societății românești, inclusiv prin compatibilitatea „spontană" și „firească" dintre opțiunile ei politice și categoriile ideologice presupuse ca dominante în partea occidentală a continentului.

Importanța conceptului de *liberalism civic* lansată la respectivul congres a fost repede absorbită în conflictele intestine ale elitelor. De altfel, platforma civic-liberală lansată atunci mai degrabă evacua spiritul viu și experimental al mișcării, punând în loc idei antreprenoriale primite de-a gata (din broșuri, adică), peste care se lipea în mod improvizat și amatoristic o retorică participativă și comunitariană. Facțiunea care promovase acest germen de (totuși!) inovație doctrinară avea de altfel să părăsească PAC-ul imediat după congres,

fuzionând cu o facțiune desprinsă din PNL și creând PL '93, un partid în care dimensiunea civică nu s-a făcut remarcată vreodată și care, oricum, s-a resorbit fără absolut nici o consecință intelectuală în *mainstream*-ul liberal. Soarta părții dominante a PAC-ului, care optase de altfel tot pentru liberalism (dovadă peremptorie a lipsei de substanță ideologică a conflictului intestin), avea să se topească, la nivel central și local, după o supraviețuire mediocră, incapabilă să promoveze vreo temă sau măcar vreun *buzzword* în același „mare" partid liberal – practicând în continuare, cu brio, perfecta lipsă de idei a acestuia.

Am asistat, așadar, în direct la disoluția sferei de inovație în care îndelung-suspectatul, în Europa „progresistă", spirit al întreprinderii era îmblânzit, adică adânc și firesc intricat în țesutul civilității. Un spirit al întreprinderii readus, cu alte cuvinte – dar într-o formă nouă, pe o altă curbă a spiralei, ca să folosim din nou celebra formulă marxistă –, la originara sa condiție civică, aceea gândită și practicată în secolul al XVIII-lea. Pe de o parte, o viziune de manual despre liberalismul economic a eliminat complet aceste tendințe și explorări. Ideea că libertatea este predefinită, că reprezintă ceea ce am putea numi o „soluție la cheie" nu a afectat numai factorii de decizie, ci și, în mod inerțial, o bună parte a minții publice.

De notat că, în pofida predominanței liberale sau mai degrabă liberaloide în politicile economice și, de aici, în toată filosofia de guvernare, ideile cele mai influente au venit din afara liberalismului intelectual propriu-zis. De fapt, spațiul public românesc a început să reproducă o polarizare ideologică deja convențională în Europa Occidentală postbelică. Pe de o parte, o gândire conservatoare, care, chiar atunci când pledează pentru piață, o face din perspectiva unei morale mai degrabă religioase (descrisă ca ortodox-tradițională, dar, de fapt, altoită, mai mult sau mai puțin inspirat, pe catolicismul ori, după caz, protestantismul social). Pe de altă parte, o sensibilitate prezentându-se, cu tot mai multă convingere, ca fiind „de stânga", care se simte solidară cu militantismul împotriva globalizării capitalist-corporatiste și îi preia integral premisele, concluziile sau, mai precis, vocabularul.

De remarcat cu privire la acest al doilea pol, minoritar înăuntrul micii minorități de consumatori de ideologie, dar totuși semnificativ, pentru că rezonează cu sensibilitatea tinerelor elite intelectuale, este că, ignorând cu totul experiența istorică a societății românești, experiența culturii alternative din comunism sau momentul de disponibilitate inovativă al „opoziției extraparlamentare" din perioada imediat postcomunistă, Noua noastră Stângă îmbrățișează o retorică a justiției sociale de fapt profund-conservatoare, centrată pe fetișul redistribuției.

În mod evident, protestul împotriva unor forme de abuz împotriva muncii salariate (unele de-a dreptul sinistre, cum este cazul contractelor-capcană, care transformă muncitorii români expatriați în veritabili sclavi moderni) este cât se poate de binevenit. Dar, pe de o parte, e puțin bizar să crezi că empatia și decența morală ar reprezenta apanajul exclusiv al Stângii, iar pe de altă parte, condiția aproape exclusiv reactivă, oricât de bine intenționată, indică lipsa unei gândiri creative și proiective și deci lipsa unei credințe serioase în posibilitatea schimbării sociale.

În sfârșit, o a treia cale de absorbție a potențialului de inovație al societății civile românești ține de faptul că multe dintre ideile sale pe cale de a se formula s-au regăsit, într-o formă sistematizată și instituționalizată, altfel spus birocratizată, în acquis-ul comunitar sau în practicile și metodele specifice europene ale „guvernanței fără guvern" sau „guvernării multistratificate". În general, gradul de inteligență al legilor și procedurilor europene este subestimat, numai că experimentele „anilor nebuni" ai epocii postbelice absorbite în construcția Uniunii sunt atât de cristalizate, omogenizate și de perfect traduse în idiomuri administrative, încât nu mai au nici o relație cu originara lor putere inspiratoare. Putem vorbi aici despre echivalentul politic al catacrezelor din retorică: metaforele puternice devenite prin uz vocabule comune, lipsite de aură figurativă.

Credința în posibilitatea de a descrie și instrumentaliza creativitatea, care impregnează formele legale și instituționale în care sunt gândite politicile Uniunii, a întreținut în oarecare măsură în Est cultul acțiunii ingenioase, dar în fapt nu putea genera un mediu propice

pentru dezvoltarea unei autentice creativități indigene în privința guvernării și dezvoltării.

Una dintre cele mai serioase provocări ale integrării europene este iluzia, dezvoltată la ambele capete, atât a integratorilor cât și a integrabililor, că libertatea și prosperitatea pot fi obținute prin reproducerea unui model, prin relația, deci, cu un fel de entitate ideală suprasocială. În fapt însă, după cum se vede foarte bine în funcționarea societății românești, simpla reproducere a unor forme, coduri, retorici nu aduce de la sine mutația mult așteptată în privința calității vieții ori a satisfacției existențiale. Pentru a declanșa motoarele creșterii, dar și pentru a stabiliza democrația este nevoie de o asumare a valorilor cardinale ale modernității care echivalează cu redescoperirea și reinvenția lor.

Nu este vorba aici de o teorie a specificului național, oricum nu în sensul tradițional al noțiunii, ci despre faptul, larg acceptat filosofic, al naturii specifice a valorilor, care nu este transcendentă, ci imanentă. Sau, am putea spune astăzi, *emergentă*.

O parte a explicației pentru eșecurile acumulate până acum în europenizarea și globalizarea românească ține de raportarea la valorile fundamentale și la procedurile care derivă din ele ca entități transcendente, venite din altă lume. Astfel concepute, acestea pot comanda o conformare exterioară, fără să atingă însă într-o manieră decisivă sau măcar sesizabilă sfera intimă a asentimentului.

Anamneza momentului *în care totul părea posibil* – rezumabil, la limită, prin redescoperirea spiritului liberal – este esențială, pentru că ne-ar aduce înapoi la filonul explorativ și inovativ al experienței politice. Dar, mai mult decât atât, acel ipotetic moment zero ne arată că spiritul inovativ este înrădăcinat în capacitatea de a asuma într-un mod personal valorile generale ale libertății.

După cum recunosc și documentele UE, nu există creativitate fără o generală atitudine pozitivă, prietenoasă și nutritivă față de creativitate.

*

Nimeni nu mai poate avea pretenția serioasă de a rezolva în mod coerent toate problemele societății. Nu cred așadar că o adeziune autentică la liberalism ca filosofie ce privilegiază libertatea de gândire și acțiune înseamnă aplicarea monoton fermă în toate domeniile a aceluiași set de soluții primite de-a gata. Coerența este, până la urmă, importantă nu sub aspect instrumental, ci în sensul sustenabilității morale. Ea poate fi mai firesc înțeleasă drept capacitatea de a demonstra că, acolo unde te afli, acolo unde te-a condus interesul, vocația, preferința sau, la rigoare, hazardul, poți dovedi că ești inspirat în ceea ce faci de un etos al libertății.

Recuperarea spiritului liberal înseamnă să depășești blocajele ritualice, să ieși din fetișizarea unui principiu sau altul, din logica generală a panaceului, fie că este vorba despre cel al inteligenței centrale redistributive ori al ordinii spontane care creează egalitatea de șanse.

Dar nu putem vorbi aici despre o disponibilitate deplină, fiindcă aceasta este fără substanță și fără obiect. Flexibilitatea de care vorbim trebuie să decurgă dintr-o competență și o experiență anume, trebuie legată așadar, în mod predilect, de un domeniu de activitate. Prin analogie cu principiul presupunerii educate (*educated guess*), am putea vorbi aici despre o creativitate sau o imaginație educate. O imaginație care se autolimitează la o agendă realizabilă și care se lasă complet traversată de rețelele raționalității speculative și practice. Altfel spus, o imaginație în care arcul electric al asocierilor neașteptate de informații, perspective, resurse este continuu însoțit de vibrația modelatoare a dubiului rațional și moral. Într-o formulă cu savoare mai clasică, putem spune că liberalismul este spontaneitatea (foarte adânc) înțeleasă (și asumată).

Iată de ce în cele ce urmează vreau să mă pronunț asupra unui domeniu anume. Este vorba despre cel al atitudinii fundamentale care întemeiază un spațiu civic vibrant moral, intelectual și expresiv – deci, în accepțiunea mea, reprezentativ pentru spiritul liberal. Desigur, la un asemenea nivel de abstracțiune și generalitate mi se va reproșa că nu se poate vorbi propriu-zis despre un „domeniu" al experienței și acțiunii. Dar susțin cu tărie că sfera legitimității și valorilor care

fundamentează o societate a autenticei inovații („autentică" în sensul că este dedusă din curente și ritmuri ale gândirii și sensibilității, nu din documentele de poziție ale UE) este un domeniu care își poate avea (ba chiar trebuie să-și aibă) propriii specialiști.

Aceștia sunt de căutat atât între educatori, cât și între cei ce elaborează politicile culturale. Iar rolul acestor categorii este, la rândul lui, dublu. În mod curent, presupune configurarea rațională și expresiv-simbolică a experienței colective în forme rapid și masiv transmisibile, care pot sprijini autoproiecția în viitor. Dar această continuă reflecție asupra mijloacelor (în speță, de comunicare) se bazează în mod necesar pe nivelul mai profund al reflecției asupra scopurilor, inclusiv a definiției „nucleare" a unor educații și culturi liberale.

Voi vorbi așadar despre ceea ce, la nivelul adânc pe care am încercat să-l descriu, îmi dă sentimentul unei urgențe. Căreia sunt chemați să-i răspundă cei ce au experiența personală îndelungă a chimiei dintre imaginație și argumentație.

Voi începe îndemnând la reflecție cu privire la ceea ce înseamnă astăzi pentru noi spațiul public. Dacă urmăm rațiunea spaimelor noastre iraționale, ne vom descoperi o aproape irepresibilă tendință de a echivala calitatea publică cu vizibilitatea. Mă refer la vizibilitate în sensul unei transparențe pernicioase, care aproape instigă la penetrarea brutală a sferei noastre private. Această spaimă, acest fluid glacial ne creează convingerea că mai nimic din ce este al nostru nu mai poate scăpa ochiului atotpătrunzător al lui Big Brother. Se naște astfel un model al lumii, care, după cum știm din vastele acumulări contemporane de retorică radicală, identifică în modul cel mai literal cu putință societatea cu *Panopticon*-ul penitenciar imaginat la sfârșitul secolului al XVIII-lea de Jeremy Bentham.

Oricât de atrăgătoare și familiare au devenit în cultura populară, deci în subconștientul colectiv, asemenea reprezentări maligne ale spațiului public, responsabil este să facem efortul de a ne aminti că noțiunea acestuia provine totuși – cel puțin istoricește – dintr-o cu totul altă constelație de valori. Nu este deloc inutil să notăm că, timp de secole, spațiul public a fost resimțit ca locul prin excelență al afirmării pasionate de sine. Ca scenă privilegiată a învestirii cetățeanului cu drepturi și puteri. Ca unicul sit în care conștiința individuală poate trăi plenar experiența participării la suveranitatea politică.

Această constituție clasică a spațiului public inducea opoziția fermă dintre responsabilitatea civică și intimitatea privată, cu înclinația pronunțată de a o suspecta permanent pe cea din urmă de subvertirea și de coruperea tacită a celei dintâi. După cum bine vedem, începutul secolului XXI pare să fi răsturnat această percepție: spațiul public este bănuit că invadează și/sau pervertește ingenuitatea spațiului privat.

În acest punct, merită să ne oprim asupra proiecției simbolice în care este învăluit spațiul în care se presupune că tranzacționează direct, în toate planurile, oamenii egali și liberi: „sfera" publică.

De unde tendința de a imagina spațiul public, platonician și totodată suprarealist, ca sferă?

În coșmarul înnebunirii generale, în sensul unei tiranii paranoice autogenerate a sistemelor de comunicații, „sfera" capătă, inevitabil, conotația unei maligne mișcări de integrare și omogenizare ce nu lasă loc pentru nici un „în afară". Dar semnificația originară a acestui simbol este mult mai puțin amenințătoare și deprimantă. Spațiul public era cândva conceput ca sferic pentru că era considerat a cuprinde toate perspectivele și atitudinile ce pot fi susținute rezonabil și fără a face rabat de la umanitate cu privire la un nucleu de întrebări fundamentale asupra destinului unei comunități deliberative (și dubitative).

S-ar putea să ne aflăm într-un moment istoric în care este în mod particular important să nu lăsăm spaimele apocaliptice să ne domine simțul interesului public. Ar trebui să fim capabili să sesizăm că ostilitatea față de sfera publică nu pornește din caracterul cu necesitate vicios al unor medii de comunicare transformate în mijloacele unui ubicuu control, deopotrivă orizontal și vertical. Sentimentul unei expansiuni nonlimitate a sferei publice „lipsite de suflet" ar putea fi și simptomul unei dependențe de cale a imaginației noastre sociale. În centrul chestiunii s-ar putea afla mecanismul autonomizat și autoreproductiv al antagonizării publicului și privatului. Este un mecanism devenit, în virtutea inerției, incompatibil cu orice altă expresie simbolică în afara utopismului negativ, apocaliptic.

În raport cu fenomenul descris mai sus, pe care aș îndrăzni să-l consider o patologie a imaginarului, pot fi invocate atât tradițiile

pedagogice ale umanismului liberal, cât și apetitul inovativ al liberalismului postcomunist. Este complet greșit să credem că imaginarul se poate confrunta cu spaimele care bântuie psihicul social doar amplificându-le până la autoexorcizare cathartică. Imaginarul liberal, cel puțin, este dotat pentru a conferi unui sistem rațional de control și echilibru (*checks and balances*) forța și strălucirea expresivității simbolice.

În contextual în care discutăm, putem spune că imaginarul liberal poate contribui în mod specific la restaurarea unor raporturi de frontieră între public și privat care să genereze în ambele direcții încredere și sens. Ceea ce echivalează cu a spune că o implicare public-demnă nu reprezintă negarea, ci garanția unei sfere calde și imaginative a privatului.

Dar imaginarul liberal poate aspira la o asemenea operă de mediere doar dacă va fi capabil să se desprindă din simbioza cu o retorică bazată pe caricaturizarea fără discernământ a oricărui nod ori moment politic al deciziei, ca impregnat de lăcomie mercantilă și foame de putere. Fiindcă astăzi, în multe moduri și la diferite nivele, imaginarul liberal este intricat tocmai în producerea diferenței dintre *ei*, caricatural-canibalicii „politicieni", și *noi*, „simplii cetățeni" autoreprezentați ca luminoși și iluministici lotofagi.

Ipostazierea autoadulatorie din urmă ignoră totuși o chestiune esențială. Democrația nu este doar ordinea în care „poporul" poate batjocori într-o manieră cvasiinstituționalizată, liberă de orice amenințare, dar și de orice responsabilitate morală serioasă pe cei „bogați și puternici". Democrația nu este doar ordinea în care poporul are permisiunea și dreptul să-și exorcizeze la nesfârșit, în formule manifest-carnavalești, frica viscerală de putere și autoritate. Situație care, englezește vorbind, face din *democracy* un fel de *mock-cracy*, adică de guvernare cvasidiscreționară a deriziunii. Categoric preferabilă, e adevărat, formelor de *amok-cracy* generate de ideologiile urii de rasă ori clasă, dar părând să supraviețuiască mai degrabă prin improvizație decât prin inovație.

Înainte de toate acestea sau, oricum, deasupra lor în ordinea distincției morale, trăsătura distinctivă a unei societăți democratice este aceea că fiecare dintre bărbații și femeile care o compun este virtualmente capabil(ă) să preia povara exercitării efective a suveranității.

Ceea ce înseamnă, în primul rând, asumarea unor procese dificile și complexe de decizie, articulate adeseori cu mare greutate între Scyla eticii principiilor și Charibda eticii consecințelor.

Imaginarul liberal – sau *imaginația* liberală, pentru a recupera aura dinamică a noțiunii, prezentă încă din momentul primei ei formulări notorii de către Lionel Trilling – poate transmuta percepția spațiului public din Molohul tehnologic ce emerge astăzi din subconștientul popular, deopotrivă urât și ridiculizat, înapoi înspre imaginea sa de for al virtuții civice. Imensele resurse de putere și subtilitate persuasivă, spiritul deopotrivă geometric și de finețe cu care poate explora viitorul pot îndritui spiritul liberal să articuleze mesajul – greu de digerat, dar esențial pentru educația democratică și pentru supraviețuirea Republicii, în general – că democrația nu poate renunța la demnitate și că ea trebuie să se traducă uneori ca *de-mock-cracy*.

Să ne convingă, adică, să ne urnim conștiințele personale din distanța lor confortabilă *față de* și să acceptăm să devenim că suntem cu toții ineluctabil *implicați în* dificultățile dramatice, dar și în deschiderile vizionare ale deciziei politice.

Pentru un liberalism rezonabil

Paul Kun

Este destul de dificil, într-o perioadă care a „depășit" barierele ideologice, să definești un curent de gândire atât de rebel față de canoane cum este liberalismul. Cu greu putem vorbi astăzi despre orientări ideologice cristalizate: chiar și extremismele au devenit ambigue și eteroclite, prezentându-se în combinații nu odată surprinzătoare. A considera că libertatea este nucleul, valoarea centrală a liberalismului este un truism. Această valoare este una în primul rând individuală, pentru că o societate nu poate fi liberă dacă membrii ei nu sunt liberi; mitul „coliviei aurite" a fost denunțat de eșecul ideologic și practic al socialismului real, distrus de chiar cei cărora le era destinat, muncitorii[1].

În cazul liberalismului, ambiguitatea provine în primul rând din succesul său: după prăbușirea blocului socialist european și eșecul ideii depășirii istorice a capitalismului de către o societate superioară, singura care poate produce „ieșirea din istorie" a umanității – comunismul –, a apărut ideea care nu o contrazicea pe cea marxistă, ci numai constata logic că, dacă eșecul socialismului real este un fapt dovedit, atunci nu există postcapitalism, respectiv postliberalism și, prin urmare, după cum susținea Fukuyama, liberalismul/capitalismul reprezintă mult dorita „ieșire din istorie". Era vorba, în fond, de infirmarea unei premise, cea care susținea ideea că socialismul reprezintă postcapitalismul, dar păstrarea celeilalte premise, cea care susține că atunci când o societate nu mai poate fi depășită, în termeni hegelieni, ea reprezintă realizarea deplină a ideii de societate[2], atunci asistăm

1. Români SLOMR sau polonezi *Solidarność*.
2. Hegel vorbește despre „stat".

la o ieșire din istorie, adică la o epuizare de facto a conținutului *conceptual* al devenirii evenimențiale; istoria va înregistra, desigur, evenimente, dar acestea nu vor mai avea vreo semnificație notabilă din punct de vedere politic și intelectual, vor fi repetiții sau forme alterate ale evenimentelor politice și intelectuale anterioare. Andrei Pleșu, la noi, a exprimat destul de bine această stare de spirit, spunând într-un interviu din anii '90 „Toți suntem liberali!". Cred că nu se referea numai la dânsul, ci și la colegii dânsului din PD-ul lui Petre Roman. Cu alte cuvinte, prăbușirea ideologiei comuniste și a sistemului creat de aceasta a adus liberalismul în poziția de candidat ideal atât pentru intelectuali, cât și pentru politicieni. Într-un fel, atracția era justificată și de contextul istoric: depășirea societății de tip totalitar, care condamna de facto libertatea, nu putea fi realizată decât prin asumarea unei ideologii care se construia în jurul acestei valori.

Astăzi însă, spre deosebire de anii '90, este mult mai ușor să ne întoarcem la o analiză conceptuală a liberalismului și la o tentativă de a-i circumscrie anumite limite, atât doctrinare, cât și practic-politice: cel puțin în spațiul românesc, asumarea entuziastă a liberalismului s-a domolit încă din a doua jumătate a deceniului unu al acestui mileniu, atât intelectualii, cât și partidele încercând să-și găsească o „voce" distinctă de cea liberală. Vechile simpatii intelectuale sau politice au reapărut și noile voci au început să fie tot mai prezente în discursul public: de-o parte s-au grupat cei pe care i-am putea numi conservatori/comunitarieni (intelectuali și politicieni cu afinități creștin-democrate sau populiste[1]), de partea cealaltă s-a constituit grupul extrem de activ al unei stângi neomarxiste, dar fără un echivalent la nivelul structurilor politice[2]. Teza „sfârșitului istoriei" care părea atât de reală în anii '90 a intrat ea însăși în istoria ideilor politico-filosofice neconfirmate. Atât în România, cât și în alte țări, atracția față de liberalism a scăzut foarte mult, existând, dimpotrivă,

1. Este vorba, în principal, despre PNȚ-CD despre defunctul PDL și despre actualul PMP.
2. Membrii acestui grup, extrem de activi pe platforme de pe internet (*CriticAtac* fiind cea mai cunoscută), refuză, în general, să colaboreze, să sprijine sau să facă parte din PSD sau din alte partide desprinse din acesta – inițiativa lui Mircea Geoană –, din motive lesne de înțeles.

o polarizare tot mai accentuată atât la stânga, cât și la dreapta, care, în ciuda adversităților ideatice, manifestă aceeași ostilitate față de valorile liberale.

Există însă și o altă ambiguitate, de astă dată istorică, a liberalismului, scindarea acestuia în liberalism economic și liberalism politic: încă din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales în sinuoasa gândire a lui John Stuart Mill, vedem conturându-se două direcții ideologice divergente în sânul liberalismului:

a) *liberalismul economic*, cel care consideră că libertatea economică este valoarea fundamentală, care trebuie să primeze în societatea liberală și care trebuie apărată și protejată împotriva oricărei limitări[1];
b) *liberalismul politic*, cel care consideră că libertatea politică este valoarea fundamentală primordială și că libertatea economică trebuie regândită din perspectiva asigurării egalității de șanse pentru toți membrii societății[2].

Cele două orientări au istorii diferite, prima ajungând să fie îmbrățișată în anii '90 de curentele neoconservatoare[3], în timp ce a doua a atras politicieni și gânditori aflați mai la stânga[4]. În cele ce urmează, voi încerca să arăt că această ultimă direcție este cea care rămâne fidelă, consecventă intențiilor originare ale liberalismului.

Nucleul teoretic și practic al ideologiei liberale clasice l-a reprezentat teoria deciziei raționale ca teorie generală a acțiunii umane[5].

1. Libertatea politică este „formală", adică ea trebuie să asigure formal egalitatea membrilor societății fără să interfereze cu modul în care sunt repartizate resursele acesteia. De aceea, garantarea și apărarea proprietății private este esențială pentru asigurarea libertății economice, chiar dacă acest lucru poate provoca inegalități de ordin politic, cultural etc. Celebra școală austriacă este reprezentanta cea mai cunoscută a acestui curent de gândire.
2. John Rawls, cel care a și consacrat o carte acestui subiect, este unul din reprezentanții acestei orientări.
3. Administrația Reagan în Statele Unite și guvernele conduse de Margaret Thatcher în Marea Britanie, ceea ce s-a numit neoliberalism, s-au inspirat din liberalismul economic.
4. J. Habermas, Th. Pogge sau K.-O. Apel, dintre autorii continentali contemporani mai cunoscuți.
5. Deci și a acțiunii politice.

Aceasta din urmă căuta să determine normele și principiile care permiteau o funcționare ideală a unei societăți constituită din agenți decidenți liberi. O acțiune este liberă în măsura în care ea este expresia intențiilor și realizează scopurile agentului care o declanșează. Spre deosebire de ideologiile deterministe, care explică acțiunea umană în termeni strict cauzali, liberalismul consideră că libertatea de acțiune este reală. Fundamentul argumentației posibilității acestei acțiuni libere este teoria deciziei raționale. Aceasta din urmă se bazează pe următoarele supoziții teoretice, esențiale pentru conceperea unei acțiuni libere:

a) există două tipuri de procese: cele *naturale* (deterministe), a căror declanșare nu depinde de decizia umană și *umane* (libere), a căror declanșare depinde de decizia umană;
b) chiar dacă toate procesele lumii sunt determinate de cauze, există procese *alternative* cu rezultate diferite și care pot fi declanșate de *agenți umani*;
c) în cazul acestor din urmă procese, agentul uman poate interveni, favorizând declanșarea unuia și blocându-le pe celelalte, în urma unei analize a avantajelor/dezavantajelor oferite de fiecare alternativă, alegând-o pe *cea mai avantajoasă* pentru agentul decident. Cu alte cuvinte, libertatea umană înseamnă în principal tocmai această posibilitate de a alege dintre mai multe alternative disponibile pe cea care este cea mai avantajoasă.[1]

Spre deosebire de curentele de gândire conservatoare sau marxiste care sunt deterministe, fie că este vorba de tradiție sau de economie, și pentru care raționalismul apărea ca un element oarecum exotic, la care se putea renunța[2], în liberalism, plecând de la ideea libertății fundamentale a individului (ca liber arbitru, adică libertate de decizie), adică de la absența oricărei constrângeri exterioare

1. Desigur, această libertate este determinată de chiar numărul alternativelor disponibile, ca și de capacitatea agentului decident de a gândi/calcula oportunitățile.
2. Există numeroase forme de gândire conservatoare sau marxizantă care sunt mai mult sau mai puțin explicit iraționaliste.

asupra procesului decizional, raționalitatea decidentului este singura formă de control asupra acestui proces și, de aceea, forma cea mai evidentă de autonomie[1]. Liberul arbitru exprimă într-o asemenea măsură această simbioză între libertatea de decizie și necesitatea unor norme raționale, încât Friedrich Nietzsche a văzut în el o formă antitetică libertății, pe care el o înțelegea ca spontaneitate pură, eliberată de orice fel de condiționare. Filosofia politică liberală a considerat însă că libertatea nu este autentică decât în măsura în care alegerea este premeditată, este efectul unui calcul rațional, reprezintă autoafirmarea ființei decidente ca liberă[2]. Prezența raționalității în acest peisaj intelectual nu este deloc accidentală deoarece este greu de gândit o teorie a deciziei fără o dimensiune normativă[3], o decizie lipsită de orice element deliberativ[4]. Ce sens mai poate avea termenul „decizie" în absența deliberării? Alegerea presupune o minimă deliberare și, de aceea, o „decizie spontană" înseamnă o contradicție în termeni: fie avem de-a face cu o reacție instinctuală

1. Sensul originar al autonomiei este exact acela de a-ți da propria lege. De aceea, Kant prefera să vorbească despre autonomie – capacitatea ființei umane de a-și limita libertatea de acțiune prin norma rațională – mai degrabă decât despre libertate – care are juridic și filosofic un sens preponderent negativ: absența oricărei condiționări.
2. Principiul Maximin, de exemplu, exprimă la nivel economic exigența unui calcul de ponderare a câștigurilor și costurilor oferite de fiecare acțiune alternativă și alegerea celei care oferă cel mai bun raport câștig/cost.
3. Este greu, dar nu imposibil. Există astfel de tentative, dar valoarea lor explicativă și predictivă este redusă: modelele expertizei, de exemplu, plecând de la ideea unei cunoașteri tacite, implicite, nonverbale, a unei învățări euristice (prin încercare și eroare) și a unor mecanisme decizionale în mare parte inconștiente, reușesc să scoată din descrierea mecanismelor de decizie a experților exact ceea ce interesează: cum se formează, cum funcționează, cum evoluează.
4. Empiric, există astfel de procese decizionale, desigur: de exemplu, un șofer care frânează, evitând o coliziune cu un pieton. Acțiunea este reflexă, desigur, dar ea se bazează pe o întreagă experiență conștientă (decizia de a obține un carnet de conducere, urmarea școlii de șoferi, învățarea regulilor de circulație, conducerea auto asistată, examenul de conducere etc.), astfel încât, chiar dacă *momentul acțiunii* nu a fost precedat/declanșat de un proces decizional conștient, aceasta s-a bazat pe transferarea la nivel reflex a unor acțiuni dobândite în urma unor decizii raționale.

la un stimul extern, fie a existat un proces deliberativ care a stat la baza alegerii alternativei de acțiune în cauză; adică cei doi termeni nu pot fi adevărați în același timp: fie avem o acțiune spontană (care nu are la bază o decizie), fie avem o decizie (care presupune un proces de deliberare).

Modelul rațional a avut un succes deosebit și el explică, în mare măsură, succesul societal al culturilor care au adoptat ideologia liberală. Modelul, spre deosebire de contracandidații săi tradiționali, este unul pozitiv, progresist, evolutiv. Vom examina pe scurt aceste trăsături: *pozitivitatea* constă în aceea că nu oferă o imagine conflictuală asupra societății: conservatorismul este *negativist* prin reactivitatea lui față de schimbare; marxismul, prin considerarea luptei de clasă (a conflictului dintre membrii societății) drept motorul dezvoltării sociale. Liberalismul consideră că societatea poate depăși problemele prin adoptarea celor mai avantajoase alternative/soluții la respectivele probleme, sustrăgându-se astfel unei gândiri mesianice; *progresivitatea* se bazează tocmai pe supoziția că există alternative mai bune, pe care nu le-am descoperit/la care nu ne-am gândit, că lucrurile se pot îmbunătăți prin adoptarea unor decizii mai raționale. Conservatorismul este mai curând *retrograd*[1], iar progresismul marxismului este unul care se autodevorează în măsura în care comunismul înseamnă „ieșirea din istorie", adică dispariția de facto a progresului; în fine, *evoluționismul* liberalismului presupune că societatea se dezvoltă într-o direcție care asigură o libertate de decizie și, respectiv, de acțiune tot mai mare atât pentru fiecare membru al societății, cât și pentru societate în raporturile sale cu Natura.

Acest model însă s-a confruntat cu dificultăți atât de ordin teoretic[2], cât și de ordin practic. Primele probleme au fost sesizate de economiști. Herbert A. Simon, laureat al premiului Nobel pentru

1. Nu în sens peiorativ, ci strict etimologic: privește în trecut, pe care-l idealizează. Trecerea timpului alterează, distruge autenticitatea ființei.
2. Caracterul normativ a redus aproape la zero capacitatea explicativă și predictivă a modelului. Modelul nu poate explica de ce atâtea societăți au ales căi de dezvoltare diferite, cu grade de raționalitate diferite, de ce nu există o convergență evolutivă către adoptarea modelului de succes, de ce indivizi și societăți se tem de libertate.

economie[1], a remarcat faptul că modelul fiind unul normativ, aplicabil unei „inteligențe laplaciene”[2], este de facto inoperant și că trebuie să operăm cu un model al unei raționalități *limitate*[3], el propunând un model în care atenția[4] reprezintă limita raționalității, adică a capacității noastre de calcul. Exemplul lui a fost urmat și de alți autori, care au construit modele alternative de raționalitate limitată plecând de la factori descriptivi diferiți de ordin economic, politic, cultural etc. Rezultatul a fost ceea ce Stephen Stich a numit „fragmentarea rațiunii”[5], adică multiplicarea indefinită a instanțelor de raționalitate. Avem mai multe raționalități limitate, fragmentare, care nu se acoperă și de aceea sunt incomparabile una cu cealaltă. Astfel, privatizarea sistemului carceral în Marea Britanie, sub administrația Thatcher, s-a făcut pe baza unui model de raționalitate a infractorului. Din același punct de vedere s-au elaborat modele economice ale corupției instituționale, ale traficului de persoane, ale terorismului politic etc., ca și cum toate aceste activități ar fi justificate

1. El a fost urmat de o întreagă pleiadă de economiști/psihologi/sociologi, cei mai recenți fiind Daniel Kahneman și Gary Becker.
2. Expresia vine de la fizicianul francez Pierre-Simon Laplace, care susținea că o descriere completă a stărilor anterioare ale universului poate permite o descriere completă a stărilor viitoare ale acestuia. O inteligență capabilă de un asemenea demers a fost numită, de aceea, laplaciană. Modelul clasic al teoriei decizie presupune, la fel ca și Laplace, că agentul cunoaște toate alternativele posibile și că poate calcula toate câștigurile/costurile și poate face o listă exhaustivă a acestora în funcție de ele.
3. Termenul utilizat de Simon este *bounded*, mult mai bogat semantic decât cel românesc de „limitat”, însemnând și „legat”, „obligat”, „fixat”.
4. Factor de ordin psihologic, descriptiv: capacitatea noastră de calcul este limitată de capacitatea noastră de a ne concentra pe procesul decizional și de timpul pe care-l avem la dispoziție pentru a lua o decizie.
5. Este titlul unei lucrări a acestui autor, care susține că, de facto, nu mai avem de-a face cu modele raționale odată ce raționalitatea lor este *internă*, adică incomensurabilă în raport cu celelalte modele. În cazul modelului clasic, aveam o raționalitate ideală, în raport cu care puteam stabili în ce măsură o decizie este rațională. Astăzi, o decizie este rațională în raport cu criteriile de raționalitate ale unui model, dar irațională în raport cu criteriile de raționalitate ale altui model, neputând decide care dintre cele două modele este mai rațional, odată ce modelul clasic s-a „dizolvat”.

și s-ar baza pe procese deliberative[1]. Consecința cea mai semnificativă pentru noi este faptul că acțiuni care altădată apăreau ca fiind iraționale, condiționate de factori economici, psihologici sau culturali apar astăzi ca fiind raționale din perspectiva unei teorii a raționalității limitate. Ideea aceasta a fost îmbrățișată cu entuziasm de curentul postmodern prin teza „gândirii slabe", care trebuie să ia locul „gândirii tari", raționaliste.

În acest context, ideea de „rezonabilitate"[2] vine să ia locul ideii de raționalitate pentru a desemna această limitare a raționalității de însăși natura umană. În loc de a contopi cele două concepte, eliminând astfel orice posibilitate de a determina gradul de raționalitate al unui model prin raportarea lui la o raționalitate *ideală*[3], preferăm să vorbim despre modele de rezonabilitate tocmai pentru a exprima această necesitate de *a adapta* criteriile *normative ideale* la realitatea pe care vrem să o reglementeze.

Dincolo de depășirea acestui impas teoretic, termenul *rezonabilitate* ne permite, cred, să depășim și unul de ordin practic: unul dintre reproșurile cele mai întâlnite aduse liberalismului a fost inapetența morală a acestuia: concentrându-se pe individ, singura etică posibilă este egoismul moral, orice dimensiune societală fiind percepută ca o limitare a libertății individuale[4]. Rezonabilitatea înseamnă, în procesul de decizie, și asumarea „punctului de vedere

1. Există autori care explică astăzi care sunt mecanismele decizionale care stau la baza distrugerii deliberate de către Statul Islamic a monumentelor istorice, nu numai ale altor religii, dar chiar și ale celor islamice sau faptul că Statul Islamic nu respectă postul Ramadanului.
2. Imperativul „Fii rezonabil!" are tocmai acest sens, al unui compromis între normativ și descriptiv (realitate).
3. Orice criteriu de măsurare are un caracter ideal, nedeterminat în opoziție cu ceea ce măsoară, care este real, determinat.
4. J.S. Mill a fost una dintre excepțiile care s-a opus acestei viziuni limitative asupra liberalismului. Viziunea lui Adam Smith, care considera că raționalitatea fiecărui agent este suficientă pentru a asigura o etică societății, miracolul „agregării opțiunilor", mâna invizibilă a pieței care decide ce acțiuni sunt mai raționale, permiteau această reducție a eticului la economic și a standardelor morale la succesul economic. Charles Dickens a fost unul dintre primii care a denunțat această viziune reducționistă în *A Christmas Carol.*

al celuilalt”[1], lucru exprimat în teoria deciziei de formula echilibrului[2] a lui John Nash. Această formulă arată că deciziile noastre nu sunt „autiste”, circumscrise unei raționalități idiomatice individuale, ci interconectate în „jocuri sociale” complexe, care presupun nu o dată renunțarea la cea mai bună alternativă pentru decident în favoarea celei mai bune alternative pentru codecidenți, chiar dacă aceștia nu au posibilitatea unei decizii concertate. Analiza unor situații reale, cum a fost criza rachetelor din anii ’50, ne indică faptul că cele două puteri, SUA și URSS, nu au escaladat conflictul, căutând victoria cu orice preț, ci au căutat o soluție de echilibru, chiar dacă nu a fost eliminată competiția dintre cele două puteri. Dacă analizăm la nivelul contrafactual, alternativele ar fi fost: SUA atacă și câștigă, URSS este distrusă; URSS atacă și câștigă, SUA este distrusă; una atacă, cealaltă răspunde atacului, ambele sunt distruse. Distrugerea reciprocă era riscul/costul cel mai probabil în aceste situații. De aceea, cu tot câștigul pe care l-ar fi adus, rivalii au preferat soluția negocierilor directe și a unei competiții fără confruntare directă. În final, URSS a pierdut acest joc, dar fără distrugeri comparabile celor unui atac nuclear devastator. La fel, SUA a câștigat, fără însă să înfrunte riscul unei contralovituri nucleare devastatoare.

Această deschidere a libertății individuale către celălalt[3] este exprimată de termenul *rezonabilitate*. Natura acestei deschideri nu este politică[4], ci etică: „punctul de vedere al celuilalt” poate fi cel al unor ființe lipsite de rațiune[5], deci care nu pot realiza standardele

1. M-am ocupat, pe larg, de această temă în studiul „La raison responsable. La responsabilité comme principe de l’action politique”, apărut în Ioan Pânzaru, Dana Popescu-Jourdy (editori), *Nouvelles approches de la rationalité. Défis contemporains des sciences humaines et sociales*, PUL/U.B., Lyon/București, 2015.
2. Formula a fost înțeleasă în semnificația ei etică de John Rawls care a transpus-o în propria filosofie politică sub numele de „echilibru reflectiv”.
3. Nu este vorba numai de semen, de ceilalți oameni sau comunități umane, ci și față de celelalte specii și chiar față de natură.
4. Cel puțin nu în sensul modern al termenului.
5. Poate fi vorba de persoane cu dizabilități intelectuale, de unele culturi cu logici și valori foarte diferite de ale noastre – cultura Azande, de exemplu, dar și de specii animale care nu prezintă trăsături de raționalitate.

unei raționalități ideale. Punctul de vedere clasic al liberalismului a fost exprimat de Murray Rothbard[1], de exemplu, care, referindu-se la drepturile animalelor, spunea că, dacă vor drepturi, acestea n-au decât să le formuleze și să le revendice, subliniind astfel absurdul situației, pentru că noțiunea de „drept" presupune realizarea anumitor standarde de raționalitate, pe care celelalte animale nu le pot îndeplini. Dintr-o perspectivă cu totul diferită privește lucrurile Peter Singer atunci când militează pentru un drept al animalelor.

Una dintre dificultățile cu care se confrunta liberalismul clasic era aceea a raportului dintre libertate și egalitate. Această dificultate a făcut ca multă vreme marxismul să pară o viziune mai etică asupra societății decât liberalismul[2]. Marx considera că libertatea este lipsită de conținut (inautentică) fără egalitate și, de aceea, a pus egalitatea înaintea libertății. Din nefericire, egalitatea economică nu a însemnat o nouă libertate, ci mai curând o nouă formă de sclavie. Dincolo de aspectele conceptuale, de o anumită independență între cei doi termeni, libertatea și egalitatea se întâlnesc în sfera politicului ca drepturi inalienabile ale cetățeanului. Egalitatea politică, spre deosebire de cea economică, nu presupune intervenția sau controlul unei instanțe exterioare asupra statutului cetățeanului. Dacă egalitatea economică nu poate fi impusă decât din afară și prin violență, ca o limitare până la anulare a libertății individuale, cea politică este condiția însăși a posibilității libertății cetățeanului.

Spre deosebire de liberalismul economic, rămas prizonierul paradigmei solipsiste, liberalismul politic pleacă de la această deschidere către celălalt, afirmând noi valori liberale. Astfel, Martha Nussbaum[3] consideră că acesta își are rădăcinile în „reciprocitatea și respectul reciproc al cetățenilor" și necesită „respectarea doctrinelor lor", că o societate politică liberală se bazează pe premisa că există o mulțime

1. În *Etica libertății*, capitolul 21, consacrat Drepturilor animalelor.
2. Se știe că Revoluția franceză s-a desfășurat sub afirmarea a trei valori fundamentale: libertate, egalitate, fraternitate. Reacția marxistă la societatea liberală a fost justificată, teoretic și practic, tocmai prin conflictul dintre primele două.
3. Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity: Disgust, Shame and the Law*, Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 315.

de doctrine rezonabil de cuprinzătoare despre viața religioasă sau secularizată, pe care statul ar trebui să le respecte.

> Toleranța și respectul față de ceilalți membri ai societății, oricât de diferiți ar fi ei de noi înșine, sunt definitorii pentru noul liberalism. John Rawls ne propune și el să considerăm că atâta vreme cât cetățenii pot accepta principiile morale care formează nucleul concepției politice, ei pot fi parte a consensului social, oricare ar fi conținutul concepției lor religioase sau secularizate. Cu alte cuvinte, în constituirea comunității contează ceea ce împărtășim, nu ceea ce ne diferențiază. Această schimbare de perspectivă are consecințe importante asupra structurii înseși a liberalismului ca ideologie politică: ideea de a fundamenta societatea pe un asemenea „consens prin suprapunere parțială"[1] impune ca liberalismul politic să fie prudent în aserțiunile pe care le face și care vizează doctrine moral-politice. Pentru a fi acceptabile, concepția politică (liberală) nu trebuie să adopte o poziție partizană în probleme (metafizice, religioase etc.) asupra cărora cetățenii nu sunt, în mod rezonabil, de acord[2].

Cu alte cuvinte, liberalismul politic este mai puțin o ideologie politică în sens tradițional[3], cât un mediu social, un climat intelectual și cultural caracterizat de promovarea respectului față de diferență, de toleranță și de reținerea de la tot ceea ce poate provoca excluderea sau marginalizarea individuală sau de grup.

Liberalismul politic este în esență democratic, participarea directă a cetățeanului la discutarea și rezolvarea problemelor cu care se confruntă comunitatea politică fiind forma predilectă prin care acesta-și poate manifesta libertatea politică. Dialogul politic și negocierea

1. Sintagma folosită este *overlapping consensus* și a fost creată de John Rawls pentru a exprima acordul membrilor societății asupra conținutului contractului social, *overlapping* traducându-se prin „suprapunere". Două concepții se „suprapun" în ceea ce au comun, în ceea ce împărtășesc. Echivalentul în limba română a fost propus de Ovidiu Caraiani în „Societatea dreaptă – obsesia unei vieți de filosof?", *Polis*, nr. 1/1999, p. 4.
2. Martha Nussbaum, *ibidem*.
3. Un curent de gândire politică, o ideologie de partid, un program de guvernare.

unor soluții care să permită depășirea unor potențiale situații de conflict sunt preocupările permanente ale acestui curent. În același timp, el repudiază orice formă de activism politic care presupune antagonismul și confruntarea violentă. Respectarea legilor, chiar dacă acestea pot fi nedrepte, este o cerință fundamentală, dar aceasta nu înseamnă că judecata rațională, critica și reformarea acestora ar trebui abandonate sau suspendate. Dimpotrivă, ele pot fi îndreptate, dar numai după ce se ajunge la o formulă consensuală rezonabilă, care să elimine sursa de tensiune socială. Liberalismul a înțeles faptul că acumulările de tensiuni sociale, revoluțiile politice, nu pot provoca decât violențe, distrugeri și pierderea legitimității instituțiilor sociale fără să aducă însă și sperata pace socială, că numai prin menținerea dialogului politic în cadrele instituționale și juridice ale statului liberal este posibilă evoluția către forme mai bune de coexistență economică, culturală și politică.

Astfel, liberalismul rezonabil este tolerant cu cei care acceptă toleranța ca valoare comună, ca expresie a „consensului prin suprapunere parțială". Acceptarea și respectul față de toate ideile și credințele celorlalți, în măsura în care ei înșiși acceptă ideea că există alți membri ai societății care împărtășesc idei și credințe diferite de ale lor, este o condiție esențială pentru ca fiecare membru al societății să se bucure de toată libertatea de care este capabil. Ideile și credințele, practicile care afectează libertatea celorlalți, care-i pun în situație de inferioritate, care stimulează ura și dezgustul, discriminarea și excluderea nu pot fi tolerate, ele reprezentând, în fapt, respingerea principiului liberalismului politic, acela al „egalității în libertate" a tuturor membrilor unei comunități. Toleranța este expresia diversității reale a inteligenței și creativității umane, a acceptării faptului că diversitatea nu exclude, dimpotrivă, presupune egalitatea.

Dacă ne întoarcem la societatea românească contemporană, putem remarca cu ușurință absența acestor teme din discuția publică, indiferent că vorbim despre partide sau despre intelectuali. Majoritatea reformelor în direcția unei societăți mai liberale s-a făcut nu în urma unor dezbateri publice, a realizării unui consens prin suprapunere parțială, ci ca standarde fie pentru a fi admiși în organisme transnaționale (NATO, UE), fie pentru a fi recunoscuți drept o țară „democratică".

Majoritatea populației a rămas prizoniera vechilor ideologii neliberale conservatoare sau național-comuniste și nu a existat un test real al „liberalizării" societății românești. A fost și este încă nevoie de o presiune puternică și constantă a partenerilor europeni și euroatlantici pentru ca aceste reforme să fie păstrate sau chiar să nu fie abandonate. Cu alte cuvinte, trăim într-o societate liberală, pe care însă mulți dintre noi nu o doresc sau nu o înțeleg.

Desigur, putem spera fie într-o influență treptată a acestui mediu tolerant asupra cetățeanului, fie ca noile generații apărute după căderea totalitarismului să aibă mentalități și comportamente adecvate acestui nou mediu, să se comporte ca oameni liberi și responsabili nu numai de propria lor existență, ci și a celor din jurul lor.

Drepturile minorităților, că vorbim de cele culturale, etnice sau sexuale, sunt și au fost, de exemplu, puse în discuție sub diferite pretexte: de la dreptul romilor de a nu fi discriminați și stigmatizați cu numele de „țigani", sub pretextul că denumirea de „rom" este responsabilă de confuzia dintre romi și români[1], la drepturile homosexualilor, considerați „anormali" și punând în pericol chiar existența poporului român, toate aceste reacții ne arată incapacitatea multor conaționali de a depăși barierele propriilor idei și credințe și de a accepta că există oameni care gândesc și acționează diferit, fără ca prin asta să afecteze libertatea celorlalți. Absența unor discuții publice, a confruntării civilizate, pe bază de argumente și cu bună-credință, pentru a obține un acord final, în interesul tuturor, poate deveni, în timp, sursa unor reacții antiliberale din partea unei majorități tăcute", căreia i s-au impus fără explicații sau sub imperiul condiționalității externe toate aceste reforme. Au fost cel puțin două tentative de a introduce proiecte de lege prin care să se revină „oficial" la denumirea de „țigan"[2].

Renunțarea la serviciul militar obligatoriu, de exemplu, este percepută de foarte mulți români drept o renunțare la suveranitatea

1. Falsă problemă odată ce este vorba despre cetățeni români, nu și de etnia din care fac parte. Dar, această distincție între etnie și cetățenie, justificată pentru a separa mai bine „românii adevărați" de „minoritari", vine exact împotriva idealului liberal al respectului față de celălalt.
2. Proiectul Prigoană și, mai nou, proiectul Diaconu.

națională și la un model de educație civică a tineretului bazat pe disciplinare și obediență. Nimeni, din nefericire, nu a pus problema în termenii demilitarizării structurilor guvernamentale, a dreptului fiecărui cetățean de a decide în mod liber asupra propriei vieți, a faptului că statul are obligația de a proteja viața și bunurile cetățeanului, dar nu poate dispune de viața acestuia.

Un lucru important, care a fost complet ignorat chiar și de cei, puțini la număr, care au abordat aceste subiecte este urgența soluțiilor: de ce este nevoie de un tratament nediscriminatoriu pentru minorități? În fond, sunt puțini, urgențele și prioritățile trebuie să vizeze majoritatea, problemele și nevoile acesteia și nu a unei părți nesemnificative din populație. Dincolo de anumite nostalgii după statul asistențial de tip comunist – „statul ar trebui să ne asigure mai întâi un loc de muncă și pe urmă vedem noi ce facem cu romii sau homosexualii" –, majoritatea românilor nu au înțeles importanța unei societăți în care minoritățile sunt respectate, oricare ar fi ele. Desigur, statul totalitar a alimentat ideea majorității[1] și a „domniei" acesteia. În realitate, o societate este mai curând o sumă de minorități: majoritatea este cel mult statistică și provizorie, dincolo de ea sunt diferitele grupuri care încearcă să construiască un consens și o identitate comune împreună cu alte minorități. Vorbim de o majoritate etnică, de exemplu, dar aceasta este compusă din grupuri foarte diferite din punct de vedere generațional, cultural, profesional, regional etc. Recunoașterea acestei realități a „minorităților" în spațiul social este esențială pentru emanciparea cetățeanului de tirania majorităților formale. De aceea, dreptul la diferență nu este numai al „celorlalți", ci și pentru cel care-l contestă.

Există, din fericire, și teme care au reușit să capteze atenția politicienilor și a opiniei publice și să conducă la formarea unui consens: este vorba despre corupție, în special cea din lumea politică. Faptul că majoritatea românilor au început să acorde atenție combaterii acestui fenomen, că s-a depășit viziunea tradițională a „moștenirii fanariote" și a universalității acestui fenomen („există corupție în toate țările") ne indică o implicare mai puternică în destinul colectiv, o înțelegere

1. Clasa muncitoare marxistă.

a faptului că politicienii nu sunt deasupra celorlalți cetățeni și deasupra legii și că trebuie să suporte consecințe dacă o încalcă. Discuțiile publice legate de procedurile judiciare sunt și ele utile, pentru că pun în discuție teme importante cum este aceea a separării spațiului privat de cel public, cea privind dreptul la imagine al fiecăruia etc. Din aceste discuții, cetățenii înțeleg nu numai mecanismele funcționării justiției, dar și care sunt principiile pe care se sprijină aceasta.

O altă temă adusă în discuția publică și care a avut un impact pozitiv, deși insuficient, este cea privind obligațiile statului față de cetățean în privința calității serviciilor medicale. Cetățenii s-au implicat în disputele politice atunci când competența profesională a fost surclasată de compatibilitatea ideologică[1] în favoarea primei, înțelegând că rolul guvernului este acela de a servi cetățeanul.

O altă temă care a canalizat energiile către o mai bună înțelegere a rolului cetățeanului într-un stat liberal a fost polemica din jurul proiectului RMGC. Proiectul a putut fi blocat nu datorită acțiunii unui partid, ci datorită opiniei publice, care a înțeles repercusiunile catastrofale pe termen lung ale acestui proiect.

Din fericire – alții ar putea spune, dimpotrivă, din nefericire –, liberalismul este tot mai puțin asociat unei ideologii partinice: societatea liberală a atins un anumit grad de maturitate, care îi permite să se reproducă și să se dezvolte fără să mai apeleze exclusiv la o singură forță.

La această schimbare de situație a contribuit și revoluția tehnologică, în special cea din domeniul comunicațiilor. Apariția internetului a însemnat și crearea unui spațiu public de discuție liber de aproape orice constrângere, unde orice idee, oricât de eretică sau excentrică ar fi, poate fi exprimată și unde comunicarea nu mai este condiționată de factori economici, culturali sau politici. De fapt, cele mai multe și mai fertile schimburi de idei se înregistrează aici, mijloacele clasice de comunicare fiind mult prea inerțiale și închise față

1. Celebrul „Caz Arafat", când încercarea președintelui Traian Băsescu de a-l schimba pe Raed Arafat pentru gestul de a fi criticat proiectul de reformă agreat de președinte s-a lovit de refuzul opiniei publice de a accepta această schimbare.

de ceea ce vine din „societatea civilă". Să nu uităm că una dintre cauzele deloc minore ale întârzierii procesului de modernizare a societății românești a reprezentat-o și izolarea culturală și tehnologică. De aceea, această revoluție „informațională" poate impulsiona procesul de liberalizare al societății românești.

Apariția organizațiilor nonguvernamentale, a unor fundații civice sau organizații ale unor grupuri cu ținte foarte precise în domeniul ecologiei, al conservării patrimoniului cultural etc. reprezintă un element important din acest tablou al unei societăți liberale, în măsura în care toate aceste structuri nu parazitează societatea, ci contribuie la procesul societal de decizie, la coagularea acelui consens despre care vorbește John Rawls. În măsura în care aceste grupuri cu o structură minimă[1] reușesc să mobilizeze tot mai mulți cetățeni, ele contribuie la liberalizarea societății din care fac parte. Poate că n-ar fi rău să luăm ca model Danemarca, unde majoritatea populației face parte din mai multe astfel de organizații. Un rol pozitiv joacă și vor juca și în viitor ONG-urile internaționale (Greenpeace, Amnesty Internațional etc.), care reprezintă un ferment necesar pentru realizarea acestei implicări a cetățenilor în decizia care-i afectează în mod direct.

Rămâne, desigur, problema raportului dintre această doctrină contemporană a liberalismului și partidul politic care își asumă acest nume. Dacă înainte de instaurarea comunismului PNL a avut o ideologie bine conturată, cu personalități intelectuale marcante și cu lucrări programatice valoroase, astăzi nu putem să nu remarcăm absența unei ideologii definite a acestui partid, ca și a unor personalități sau lucrări comparabile. Ceea ce definește destul de bine situația ideologică a acestui partid este un incident petrecut la sfârșitul anilor '90, când doi reprezentanți ai „tineretului liberal" de-atunci, Dinu Patriciu și Horia Rusu, au scos o carte, *Capitalismul Românesc – un proiect*, cu un motto extrem de combativ: „În competiția acerbă din lumea de azi, statul român este condamnat să fie liberal, să fie minimal sau

1. Ceea ce-i unește pe membrii acestor grupuri trebuie să fie acțiunea de mobilizare a cetățenilor în vederea realizării unei acțiuni punctuale, fie că este vorba de protejarea patrimoniului de clădiri din București, de tăierile de copaci sau de poluarea urbană.

să nu fie de loc". Cartea s-a dovedit a fi deloc originală, cea mai mare parte din ea fiind traducerea unui capitol dintr-o lucrare străină. Desigur, nu lipsa de originalitate este problema cea mai mare a acestui partid, ci inconsecvența, incapacitatea de a-și asuma o identitate doctrinară, de a gândi un proiect societal de durată[1] și de a fi mai mult, altceva decât suma politicienilor care-l compun. Paradoxal sau nu, societatea românească ne apare ca fiind, în alte articulații ale sale, mult mai liberală decât acest partid liberal.

În concluzie, putem spune că liberalismul secolului XXI este o ideologie a unei societăți care a depășit blocajul mintal al utopiei politice, o societate care consideră că libertatea înseamnă recunoașterea și protejarea diversității în toate formele acesteia, o societate care acceptă ideea de progres, dar fără să o asocieze unor explozii de violență politică, o societate care acceptă ideea identității și a memoriei istorice, dar fără să le ipostazieze într-o Epocă de Aur, în fine, o societate care împletește dialogul rațional cu empatia și compasiunea chiar și față de cei care nu pot purta un astfel de dialog.

Liberalismul secolului XXI aparține mai puțin unui partid, că se numește liberal sau nu, cât unui model de societate, de viață politică și de atitudine morală.

1. Un „proiect de țară".

Liberalismul românesc postcomunist în contextul neoliberalismului occidental

Vladimir Pasti

Dacă te-ai rătăcit, atunci trebuie să te întorci la origini.
(Dicton budist)

1. Introducere. Despre liberalism

Liberalismul este în primul rând un cuvânt. Nimeni nu se îndoiește de asta, dar eu folosesc aici noțiunea de *cuvânt* în opoziție cu cea de *concept*. Din acest punct de vedere, *liberalismul* este un cuvânt, dar nu este un concept.

Marea diferență dintre cuvânt, folosit în limbajul cotidian, și concept, folosit în știință, inclusiv în științele despre societate, constă în aceea că în vreme ce cuvântul desemnează o realitate vagă, cu limite neclare și cu un conținut schimbător în timp și în spațiu, așa cum sunt de fapt toate realitățile, conceptul este o construcție a gândirii de realitate îndoielnică, dar cu un conținut precis definit și cu granițe la fel de precise, iar nici conținutul, nici granițele sale nu depind de context și nici de momentul în care conceptul este folosit. Cu alte cuvinte, în vreme ce semnificația cuvântului evoluează în timp odată cu evoluțiile realității, conceptul rămâne static chiar și atunci când realitatea pe care o desemnează se schimbă sau, mai rău, când ea nu mai există.

În consecință, pentru realitatea cotidiană, cuvântul este mult mai util decât conceptul, dar pentru știință, inclusiv pentru științele sociale, doar conceptul este utilizabil, căci este singura construcție a gândirii care poate fi folosită pentru analiză și, ulterior, pentru sinteza teoretică.

Cuvântul, chiar dacă este mult mai apropiat de realitate – cu condiția să aparții culturii grupului în care este folosit –, este inutilizabil în investigația sociologică fără precizările necesare pentru a-i permite să identifice o realitate socială concretă. Ceea ce generează un număr important de probleme istorice, filosofice și epistemologice pentru cercetarea oricărui „liberalism" contemporan, inclusiv în cazul nostru și, mai ales, al liberalismului românesc.

1.1. În primul rând, pentru că *liberalism* și derivatele sale (*liberal* [substantiv] și *liberal* [adjectiv]) sunt înainte de orice etichete, și nu realități. Etichete pe care comunități sociale, politice, intelectuale etc. și le atribuie cu mândrie și cu aceeași mândrie le atribuie unor realități, unor idei, unor creații, unor ideologii, unor instituții și doctrine și, în cele din urmă, unor practici, inclusiv politice și, dintre acestea, inclusiv unor acțiuni de guvernare, indiferent dacă cei care le-au creat și le susțin recunosc sau nu această etichetă. Și sunt etichete pe care alte comunități le atribuie critic până la acuzator nu numai grupurilor și realităților din categoria precedentă, dar și altora, care nu numai că nu-și asumă, dar în unele cazuri chiar resping această etichetă. Sigur, în toate cazurile, „eticheta" se referă la o identitate, dar deja vedem că această etichetă, în loc să se refere la o singură realitate, se referă la un număr mare de realități diferite, de la cele socioeconomice și culturale la cele politice, precum și la relațiile lor cu restul realităților dintr-o societate anume, iar societățile nu sunt nicidecum la fel.

Această varietate de semnificații ale termenului *liberal*/*liberalism* este ușor de înțeles dacă ținem cont de faptul că liberalismul nu este altceva decât expresia cultural-ideologică generatoare de paradigme științifice, de doctrine și practici politice a capitalului. Iar capitalul, departe de a fi doar o sumă de bani utilizată pentru a produce mai mulți bani, este o realitate socială extrem de complexă, reunind grupuri sociale, practici economice, activități științifice, tehnologii, mișcări civice, instituții politice și guvernări, creații culturale și opere de artă etc. În viața cotidiană, cuvântul liberal poate să se refere la toate aceste realități și să le înglobeze în aceeași identitate vagă, dar evocatoare. În cercetarea științifică, în care evocarea unei realități cunoscută intuitiv și prin experiență personală de o întreagă societate

concretă și bine fixată în timpul de „azi", este contraproductivă și deci interzisă. Avem nevoie de un întreg sistem de concepte, stufos și repartizat între mai mult științe sociale care comunică insuficient între ele.

1.2. În al doilea rând, pentru că acestei dinamici sociospațiale i se adaugă o la fel de vie *dinamică temporală* la fel de ușor de înțeles, dar dificil de abordat. Capitalul, în sensul complex explicitat mai sus, este una dintre cele mai dinamice realități sociale cunoscute în istorie, schimbând societatea pe măsură ce el însuși se schimbă. Specificul societății capitaliste contemporane constă, între altele, tocmai în dinamica ei foarte rapidă, cel puțin în comparație cu societățile anterioare, a căror dinamică a urmat și ea o accelerație continuă. Dacă evoluția societăților de culegători și vânători a avut nevoie de multe zeci de milenii până ca, în câteva colțuri ale lumii, să aibă loc ceea ce a fost denumit de comunitatea academică drept „revoluție neolitică"[1], societățile capitaliste moderne și dezvoltate au în prezent organizări sociale fluide care nu supraviețuiesc mai mult de câteva decenii. Este suficient să constatăm că societatea capitalistă care s-a dezvoltat la sfârșitul secolului al XIX-lea nu a durat decât până la Marea Depresiune din anii '30 ai secolului XX, că noua societate capitalistă așa-zis liberal-socială, născută după cel de-al Doilea Război Mondial nu a durat decât până către sfârșitul anilor '70, adică doar ceva mai mult de un sfert de secol, iar noua societate capitalistă modernă și dezvoltată, cea dominată de capitalul speculativ și de noile tehnologii informatice, genetice și spațiale, născută la începutul anilor '80, când devine rapid dominantă, ar putea să nu fi rezistat nici ea mai mult de patru decenii, devenită semi-nefuncțională odată cu criza financiară din 2007-2008. În prezent, sub atacul neokeynesianismului economic și al progresismului politic, ea este într-o schimbare al cărui rezultat final este imprevizibil prin metode științifice[2].

1. Preluând formula lui Vere Gordon Childe, *Man Makes Himself*, Watts & Co., Londra.
2. I. Wallerstein, „After Developmentalism And Globalization What?", *Social Forces*, 83(3):1, martie 2005.

Încă și mai rapid s-au schimbat societățile protocapitaliste intrate în tranziție nu către capitalism, ci către utopica societate comunistă după cel de-al Doilea Război Mondial (către sfârșitul deceniului al V-lea al secolului trecut), axate pe o ideologie și un sistem de valori exact inverse liberalismului – superioritatea absolută a comunității asupra individului, dominația absolută a statului și a politicului asupra economiei și socialului și abandonarea unui număr mare de libertăți individuale drept cost al bunăstării materiale. Ele au reușit să impună o nouă ordine socială, radical diferită de cea a societății anterioare pe parcursul a două decenii, iar după încă două decenii au intrat într-un declin care a durat mai puțin de un deceniu și s-au prăbușit în perioada 1980-1991.

Tranziția postcomunistă a accelerat încă și mai mult schimbarea socioeconomică și politică a țărilor din fostul lagăr socialist și, în cazul care ne interesează pe noi, a României. În mai puțin de un deceniu, România a construit o societate cu totul diferită de fosta societate socialistă și care, prin analogie cu societățile vest-europene ale secolului al XIX-lea, ar putea fi denumită capitalistă și liberală. Dar, desigur, liberalismul postcomunist din China și sateliții săi și până în România nu seamănă câtuși de puțin cu niciunul dintre liberalismele istorice occidentale și încă și mai puțin cu liberalismul societăților capitaliste dezvoltate contemporane.

1.3. De aceea, modul cel mai potrivit de a aborda *liberalismul* este de a-l considera ca fiind un concept construit artificial de oamenii de știință pentru a descrie o varietate de culturi și civilizații variabile în spațiu de la o societate la alta și în timp, în aceeași societate, de la o perioadă istorică la alta, și care au ca elemente centrale ale sistemului lor de valori, comportamental, de relaționare socială și ideologic valorizări ale capitalului, pieței și concurenței în economie, libertatea, egalitatea și inițiativa în relațiile sociale, cunoașterea științifică drept formă legitimă de cunoaștere și sunt capabile de o dinamică excepțională istoric și de toleranță față de aceasta. Desigur, nu există nici o realitate istorică care să corespundă în întregime acestei definiții. Dar în istorie există un număr ridicat de realități sociale,

de comunități (mai mari sau mai mici) care pot fi considerate că sunt organizate după principii liberale, precum și un număr uriaș de produse ale gândirii și acțiunii umane (cele două sunt inseparabile), de la filosofie și politici de guvernare până la jurnalism, activitate civică și activități de producție și de piață (distribuție) care își asumă sau cărora le este atribuită caracteristica *liberalism*. De fiecare dată însă avem de a face cu un liberalism ad-hoc, specific acelei comunități și activități, dependent de caracteristicile mediului societal și internațional în care există și se desfășoară și în care funcționează în simbioză cu o pluralitate de alte realități sociale, unele pe care nimeni nu a avut vreodată ideea să le considere liberale.

De aceea, un studiu al liberalismului, în general, este fie imposibil științific, caz în care liberalismul este doar o fantezie filosofică având accente teologice, fie este mutilat după regula lui *aici și acum*, specifică istoriei, științelor economice și sociologiei, dar nu științei în general. Ceea ce putem studia sunt cazuri concrete ale acelor comunități, organizații, produse ale gândirii și acțiunii și activități de orice fel care sunt nenumăratele *liberalisme* din timp și spațiu. Între altele, inclusiv *liberalismele* contemporane, atât cele occidentale, cât și cele românești postcomuniste.

2. Evoluțiile liberalismului

2.1. Ceea ce îngreunează și mai mult abordarea conceptuală a liberalismului este faptul că ideile, valorile, principiile și propunerile de construcție socială ale liberalismului au devenit de mult realități constitutive esențiale ale societăților capitaliste contemporane, dominând ideile, valorile, principiile și proiectele sociale ale întregii societăți și cel puțin o parte dintre ele au fost instituționalizate la nivel global. Ceea ce pe de o parte este un avantaj: liberalismul poate pretinde că a schimbat lumea – deși mai degrabă lumea a produs și a schimbat continuu liberalismul – iar, pe de altă parte, cu cât noua societate capitalistă crea tot mai mult realități care puteau fi descrise – chiar și dacă doar aproximativ – ca exprimând principiile și valorile formulate teoretic de liberalism, acesta avea și are dificultăți

din ce în ce mai mari în a-și defini specificitatea în relația cu alte sisteme de valori, principii, teorii și, în ultimă instanță, ideologii și doctrine politice.

Liberalismul s-a născut ca opoziție, mai întâi socială și economică, iar apoi ideologică și politică și, în cele din urmă, și militară a grupurilor sociale urbane dedicate comerțului, meșteșugurilor și apoi industriei, cunoașterii și educației sistematice și a altor servicii sociale (sănătate, construcții, comunicare etc.) față de lumea medievală și de rămășițele ei. A fost un proces îndelungat, care a zăcut latent în perioada de reconstrucție și reafirmare a orașelor și a activităților neagricole din Evul Mediu timpuriu și clasic și a apărut treptat în „linia întâi" a conflictelor sociale și politice majore încă dinaintea izbucnirii războiului de 100 de ani[1]. Orașul, adică burghezia acelei perioade, a reușit să se afirme treptat ca o societate alternativă celei rurale, cu civilizație și cultură proprii, cu propriul ei mod de viață bazat pe o organizare socială specifică și pe un tip de economie complet diferit și tot treptat a intrat în competiție cu cea rurală. Un fundament solid pentru afirmarea unui set de valori opus celui tradițional și a unei noi ideologii construite în contradicție și apoi în competiție cu ideologia societății medievale tradiționale. Această nouă civilizație, născută în interiorul societății medievale occidentale, care începe deja să schimbe societatea în care s-a născut pentru a genera în final ceea ce acum denumim „societate capitalistă dezvoltată" are, între factorii săi formatori, o combinație cultural-ideologică pe care în timpurile noastre convenim să o denumim „liberalism".

Liberalismul a intrat destul de timpuriu în competiție politico-militară cu ordinea socială dominantă, prin redescoperirea (reconstruirea) orașelor-state (Italia, Germania de Nord), și a declanșat o lungă confruntare pentru puterea politico-militară cu elitele societății medievale prin intermediul războaielor civile, a revoluțiilor violente sau pașnice și a evoluției organizării politice. A jucat un rol esențial

1. Odată cu înfrângerea de la Courtrai a armatei nobiliare franceze de către miliția burgheză din Bruges în 1302. *Cf.* R.C. Van Caenegem, *1302: Le Désastre de Courtrai. Mith et realité de la Bataille des Epérons d'or*, Fond Mercator, Anvers, 2002.

în dezvoltarea tehnologiilor, a infrastructurii logistice a societății, a industriilor și a piețelor, pe care le-a transformat în principalele sisteme de distribuție a resurselor[1] și a muncii salariate, a comerțului internațional. A reinventat știința europeană[2], despărțind-o deopotrivă de mitologie și de teologie, construindu-i o epistemologie proprie, întemeiată pe experiment[3] și transformând-o în principala formă de legitimare a adevărului, în opoziție cu revelația religioasă și cu deducția logică speculativă. A stimulat, a finanțat și a valorificat marile descoperiri geografice ale secolelor al XV-lea-al XIX-lea, pe care le-a transformat în avangarda construirii marilor imperii coloniale și pe care tot liberalismul le-a distrus în primele două treimi ale secolului XX[4]. A pregătit, finanțat și produs Primul[5] și al Doilea Război Mondial, precum și Războiul Rece, toate ca pe o luptă pentru libertate (a oamenilor, a piețelor, a capitalurilor) și pe toate care i-au urmat, dar și ca mijloc de expansiune a acestei ideologii a libertății sociale și economice. A finanțat, susținut și pus în aplicare în favoarea societăților, a capitalului, dar și a populației știința modernă și tehnologii inimaginabile cu doar câteva decenii înaintea apariției lor, a dezvoltat comunicarea, mobilitatea oamenilor, cultura, educația, sportul și sănătatea permițând astfel speciei umane să ajungă la peste șapte miliarde de oameni[6] și să domine autoritar natura și spațiul cosmic imediat înconjurător planetei noastre.

Pe scurt, liberalismul a devenit infrastructura civilizațională a celei mai mari părți a omenirii prin intermediul societății denumite *societate capitalistă dezvoltată*, a obținut o victorie absolută asupra oricărei alternative de astfel de infrastructură și, la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, a declanșat un lung și continuu proces de expansiune, actualmente denumit *globalizare*. Ultimul său mare adversar ideologic, politic și militar a fost, în această privință, socialismul.

1. *Cf*. controversa Polany *vs* Braudel cu privire la evoluția piețelor în istorie.
2. J.D. Bernal, *Știința în istoria societății*, Editura Științifică, București, 1964.
3. Francis Bacon, *Noul Organon*, Editura Academiei RPR, București, 1957.
4. N. Macqueen, *Colonialism*, Routledge, Londra și New York, 2014.
5. B.W. Tuchman, *Trufașa Citadelă*, Editura Politică, București, 1977.
6. 7,146 miliarde de persoane, *cf.* CIA, *World Factbook*, Langley, accesat în august 2015.

Nu cel imaginat de Marx, teoreticianul liberal al comunismului, ci acela imaginat de Lenin și, mai ales, de cel mai lipsit de imaginație și de capacitatea de a visa dintre adepții săi, adică de către Stalin. A fost un adversar puternic pentru că a fost una dintre puținele alternative capabile să ofere dezvoltare economică și socială pe baza unor principii opuse radical celor liberale. Căci principiilor libertății individuale și a drepturilor individului în raport cu comunitatea și cu statul, comunismul le-a opus, în schimbul bunăstării și al unui nivel de trai mai ridicat oferit populației, superioritatea intereselor comunitare și naționale (ale statului) asupra intereselor individuale și fidelitatea absolută a individului față de obiectivele și interesele superioare ale acestora, formulate și având ca purtător un partid politic special. A promis, în schimb, o aristocrație mediocratică în locul mediocrației promovate de democrația liberală în politică și în guvernanță și un viitor „luminos" în locul prezentului încă plin de lipsuri.

Rețeta stalinistă a avut succes o vreme, amenințând chiar dominația mondială a capitalismului dezvoltat. Chiar dacă socialismul în dezvoltare continua să aibă numeroase lipsuri și să ceară la fel de numeroase sacrificii individuale, consumerismul capitalismului dezvoltat avea și el păcatele sale. Dar comunismul s-a prăbușit în penultimul deceniu al secolului trecut. Comunismul a pierit nu neapărat din cauza resurselor superioare ale capitalismului dezvoltat, ci pentru că era un proiect social prea rigid pentru a face față propriilor sale evoluții interne.

Dar a pierit, și din acel moment în care Fukuyama anunța „sfârșitul istoriei"[1], iar la Davos se anunța victoria globalizării, liberalismul a devenit triumfător la nivel global. Paradigmele marxiste și leniniste (secolele al XIX-lea și XX), ultimii adversari redutabili ai liberalismului teoretic, științific, ideologic și politic au sucombat inclusiv în societățile capitaliste dezvoltate odată cu adoptarea de către ideologia până atunci concurentă a social-democrației occidentale a celei

1. F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Londra, 1992.

„de a treia căi", teoretizată de A. Giddens ca o adoptare a liberalismului de către socialiști, combinată cu politici statale de redistribuire a unei componente marginale a profitului la capital către categoriile sociale marginalizate în societate. Suficient ca să le asigure supraviețuirea, dar insuficient pentru a le scoate din starea de marginalitate.

2.2. În schimb, în zilele noastre, liberalismul este în declin doctrinar și politic cu atât mai mult cu cât este mai victorios în transformarea infrastructurii socioeconomice, culturale și științifico-ideologice, în infrastructura esențială a societăților capitaliste dezvoltate și a democrației politice liberale ca regim politic dominant. Iar prin procesul denumit „globalizare", țările capitaliste dezvoltate le impun ca infrastructură generală a economiei și politicii internaționale și, prin intermediul lor, dar și prin intervenție directă[1] uneori, tuturor societăților. Liberalismul este acum victorios nu doar într-un mic grup de societăți situate la periferia occidentală a uriașului continent eurasiatic, ci la nivel global, eliminând, cu puține excepții notabile, orice alt tip de civilizație.

Această evoluție a liberalismului ca mișcare politică este firească. Într-o *perioadă inițială*, pe vremea când liberalismul socioeconomic și ideologic era încă o componentă minoră, o contracultură și o ideologie alternative la cea dominantă în societate, strategia răspândirii sale a constat în promovarea ideologiei sale, prioritar cea socioeconomică[2]. În politică, s-a orientat spre alianța cu grupurile sociale aflate

1. Există o lungă tradiție în privința a ceea ce aici denumesc „intervenții directe". Un exemplu clasic este celebra expediție a comandorului american Matthew C. Perry în Japonia (1852-1854). *Cf.* F.L. Hawks, *The Expedition of An American Squadron to The China Seas And Japan*, AOP Nicholson, Washington, 1856. Un al doilea este așa-numitul *Consens de la Washington cf.* J. Williamson, „What Washington Means by Policy Reform", în J. Williamson (ed), *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?*, Peterson Institute for International Economics, 1990.
2. *Cf.* Transformarea unui protest religios contra practicilor corupte ale Bisericii Catolice într-o ideologie capitalistă și uriașul succes al acestei teorii. M. Weber, *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, Incitatus, București, 2003.

în periferia societății protocapitaliste: salariații, mica nobilime, țăranii proprietari de pământ, intelectualitatea, funcționarii etc. În această *primă etapă*, în care era încă o ideologie dominată și o contracultură la cea dominantă în societate, liberalismul avea o identitate restrânsă și relativ unitară care, deși constituită în tot atâtea variante câte societăți, a contribuit mult la stabilizarea sistemului său de valori. Această etapă s-a încheiat la sfârșitul secolului al XVIII-lea, începutul secolului al XIX-lea, odată cu revoluțiile politice care au adus burghezia la putere, de cele mai multe ori în alianță cu o parte dintre mai vechile elite politice tradiționale[1].

În *a doua etapă*, după ce a reușit să schimbe societatea suficient pentru a deveni o componentă majoră a noii ordini sociale, liberalismul a avut de confruntat, pe de o parte, conservatorismul ideologic și politic, iar pe de altă parte, ascensiunea mișcărilor sociale ale propriilor salariați, care și-au construit treptat o serie de ideologii proprii, ce se întindeau de la anarhism până la social-democrație, comunism și bolșevism. Nevoit să lupte pe două fronturi simultan, liberalismul s-a consolidat ideologic și doctrinar prin crearea științelor sociale – mai ales științele economice și sociologia –, pe fondul succesului obținut prin impunerea științei ca principal mecanism de cunoaștere și a cunoașterii ca principal mecanism de legitimare a accesului la putere în societate și în stat. Opunând știința deopotrivă teologiei și tradiției, liberalii au câștigat competiția cu proletariatul primelor două revoluții industriale și, creându-și propriile științe sociale[2], au contracarat cu succes marxismul mai ales ignorându-l și au negociat un compromis avantajos (financiar și politic) cu elitele aristocraților mari proprietari de pământ, transformați acum în capitaliști ai agriculturii.

1. E. Hobsbawm, *The Age of Revolution 1779-1848*, Vintage Books, New York, 1996.
2. În economie, opunându-l pe Adam Smith lui David Ricardo și teoria valorii marginale, teoriei valorii muncă (*cf.* M. Dobb, *Theories of value and distribution since Adam Smith*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973); în sociologie opunându-i pe Max Weber și Vilfredo Pareto lui Karl Marx, iar apoi prin capacitatea de a domina ideologic, politic și, mai ales, financiar știința instituționalizată.

În *a treia etapă*, cea a liberalismului victorios, pericolul pentru liberali venea din interior, din compromisurile acordate de keynesismul dominant marxismului, iar, pe de altă parte, din exterior: apariția cartelurilor țărilor socialiste (conduse de URSS și China) cu influențele sale asupra politicii și ideologiei interne din țările capitaliste dezvoltate după al Doilea Război Mondial. Noul „război" pe două fronturi al liberalismului socioeconomic și politic din secolul XX a accelerat semnificativ dinamica realităților sociale și economice liberale într-o perioadă (anii '80 ai secolului XX) în care socialismul devenea stagnant, iar conservatorismul intern mai supraviețuia doar cultural și ideologic, lipsit de o bază socială puternică.

În *a patra etapă*, atât ideologii cât și politicienii liberali au savurat victoria asupra socialismului de stat și a ideologiilor de stânga în propriile țări, fără să-și dea seama că salută propriul lor sfârșit. Victoria social-economică a liberalismului a însemnat, în același timp, semnalul propriei lor disoluții, nu culturale, căci dominau cultura cotidiană, ci ideologică, doctrinară și politică. Indiferent dacă era exercitată direct, de partide liberale, sau indirect, prin convertirea la liberalism a doctrinelor considerate alternative. Liberalismul s-a extins în toată lumea în primul rând ca o realitate social-economică, iar în al doilea rând ca o cultură și ideologie dominante și corespondente realității socioeconomice. Ceea ce înainte a fost o mișcare specifică socioideologică și politică a devenit o infrastructură instituționalizată și chiar tradițională în mai toate societățile dezvoltate sau aflate în căutarea dezvoltării. Datorită succesului său în transformarea societăților, liberalismul și-a pierdut identitatea politică, căci ideologia sa a devenit infrastructura oricărei ideologii, de la cele conservatoare (câte mai sunt) la cele socialiste (câte mai sunt).

2.3. Liberalismul a evoluat odată cu societatea pe care o schimba continuu. Succesul culturii, științei și ideologiei liberale nu poate fi explicat fără a lua în considerare dinamica lui extraordinară în raport cu orice altă ideologie trecută sau prezentă. Ceea ce i-a permis să devină surprinzător de repede, în timpi istorici, cultura și apoi ideologia dominantă a societăților capitaliste cele mai dezvoltate, la început, iar apoi a mai tuturor societăților care, cuprinse în rețeaua

economică mondială, se străduiau să ajungă societăți dezvoltate pentru a ieși din periferia regiunilor de dezvoltare. Și-a fixat cultura, ideologia și știința care-i fundamenta ideologia atât în instituții sociale și statale puternice, cât și în instituții sociale, economice, financiare și politice internaționale (de la ONU, WTO, BIRD, IMF etc. la piețele financiare dominate de NYSE și London Stock Exchange).

Dar, în același timp, a reușit ceea ce nici o altă cultură și ideologie alternativă nu au mai reușit să facă: să le asigure tuturor acestora flexibilitatea necesară pentru a se putea schimba odată cu schimbarea societății.

Inițial, liberalismul a fost reprezentantul ideologico-politic al burgheziei urbane și a aliaților săi din societatea medievală și, mai ales, din societatea postmedievală și protocapitalistă. Ulterior, și-a mutat baza socială către proprietarii și managerii marelui capital industrial și către mulțimea de categorii sociale și ocupaționale dependente de acesta și beneficiare ale realizărilor sale, pe măsură ce marele capital se transforma dintr-un accident conjunctural economico-social într-o realitate socioeconomică dominantă. Iar în ultimele decenii către managerii capitalului financiar și, desigur, spre categoriile sociale dependente de acesta sau subordonate social, economic și politic și care au reușit, în anumite perioade istorice, să domine societățile sistemului mondial.

Dar, schimbând treptat societatea, a reușit nu doar să-și extindă cultura și ideologia către alte categorii sociale decât cele inițiale, dar și să le modifice astfel încât să răspundă cerințelor acestora. În acest fel s-a adaptat cu succes la dinamica extraordinară a capitalismului modern și contemporan pentru mai mult de două secole, utilizând ca reprezentare politică mișcări ideologice și culturale dintre cele mai diverse. În fiecare societate în funcție de particularitățile sale istorice și chiar și conjuncturale. Și, de fiecare dată, din ce în ce mai puțin în partidele așa-numite liberale, de care societatea avea din ce în ce mai puțină nevoie, pentru că, oricum, toate partidele erau deja liberale.

A reușit să parcurgă această istorie cu ajutorul a două caracteristici majore:

a) Extraordinara capacitate de adaptare a capitalului la realitățile sociale, economice și de mediu înconjurător ale diferitelor societăți,

precum și simplificarea liberalismului ca sistem de valori și ca ideologie la un număr mic de afirmații fundamentale sau paradigmatice. Ele sunt în număr de cinci:

1. supremația eficienței economice a capitalului asupra oricărei alte relații economice fundamentale (de la sclavia și vasalitatea specifice societăților precapitaliste la proprietatea de stat specifică socialismului est-european, trecând prin cooperatismul societăților intermediare);
2. supremația pieței ca principal mecanism al sistemelor de distribuție în societate;
3. eliberarea pieței (ca mecanism de distribuție) de reglementările politico-administrative (statale) și subordonarea statului capitalului prin intermediul pieței financiare;
4. noul erou social capitalist – cu tot cu sistemul său de valori și de instituții culturale – inițial, întreprinzătorul capitalist[1], iar în zilele noastre, managerul marelui capital corporatist;
5. superioritatea financiară și tehnologică a statelor capitaliste dezvoltate tradusă inclusiv în capacitatea militară de a înfrânge orice opoziție organizată și sistematică.

b) Capacitatea, la fel de ieșită din comun, de a oferi continuu un nou viitor, mai bun, categoriilor sociale nemulțumite de liberalismul prezent, dar tot în cadrul liberalismului și pe baza principiilor acestuia.

2.4. *Liberalismul partinic*[2], reprezentat de partidele care își asumau eticheta de liberal, nu a avut același succes. Dimpotrivă, *liberalismul partinic* a intrat într-un declin cu atât mai accentuat cu cât cultura și ideologia sa socioeconomică se răspândeau tot mai mult prin adoptarea ei de majorități din ce în ce mai largi ale societății,

1. *Cf.* J.A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Start Publishing LLC, New York, 2012.
2. Spre deosebire de liberalismul politic, care este o ideologie și o doctrină despre organizarea politică a societății și a statului, *liberalismul partinic* este limitat doar la acele diferențe ideologice și doctrinare care alcătuiesc identitatea partidelor autodefinite drept liberale în opoziție cu a celorlalte partide politice din societatea respectivă.

dar și de ideologiile tradițional opuse ca alternative ale ideologiei liberale. Liberalismul partinic a avut succes și a rezistat propriilor sale succese doar atâta vreme cât a avut un adversar politic demn de a fi luat în seamă.

În prezent, cultura, ideologia și științele despre societate de sorginte liberală nu mai au nevoie de o reprezentare politică specifică, deoarece orice tabără sau facțiune a elitei politice din țările capitaliste dezvoltate ar câștiga puterea politică, în relația cu societatea și cu statul ar menține principiile și valorile liberale. Singurele diferențe între aceste facțiuni liberale, diferențe date de specificul lor politic ce se întinde pe axa liberalism conservator (radical) – liberalism pragmatic (moderat) – liberalism social și progresivism, sunt de nuanță, adică sunt diferențe marginale. Competițiile politice actuale se poartă mai degrabă între facțiunile liberalismului decât între liberali și nonliberali, ceea ce a transformat partidele etichetate liberale în tradiția secolelor anterioare într-un anacronism politic.

În consecință, partidele liberale din țările capitalismului dezvoltat – mă refer în special la cele europene – nu mai reușesc nici să-și construiască o identitate distinctă și nici o bază socială stabilă, decât în măsura în care promovează o variantă de liberalism „originală", de obicei rezultată dintr-o simbioză mai mult sau mai puțin reușită între liberalismul politic și socioeconomic cu elemente preluate din defuncte ideologii alternative: naționalism, social-democrație, populism, libertarianism etc.

În alte cazuri, în societățile mai puțin dezvoltate sau în curs de dezvoltare, în măsura în care mai există distinct în politică, liberalismul nu mai este decât o etichetă care fie face trimitere la o tradiție îndoielnic păstrată, fie reprezintă o bază socială de nișă în continuă restrângere. Într-o situație asemănătoare se găsește și Partidul Național Liberal din România.

3. Baza socialistă inițială a liberalismului postcomunist românesc

Liberalismul postcomunist românesc nu-și are însă originile nici în ideologia liberalismului românesc precomunist, nici în ideologia liberalismului euroatlantic contemporan, cât în evoluțiile sociale ale socialismului românesc, în condițiile în care afirmarea, dezbaterea și adaptarea acestei ideologii la realitățile românești era și ilegală, și imposibilă. Liberalismul românesc posterior revoluției comuniste din 1947 s-a născut ca realitate intelectuală, socioeconomică și culturală a societății socialiste construite și dezvoltate de PMR/PCR în cele circa patru decenii (decembrie 1947-decembrie 1989) de până la prăbușirea regimului politic comunist. Transformarea acestor realități în mișcare politică reprezentată de unul sau mai multe partide politice nu a fost posibilă din cauza restricțiilor statale față de pluralism politic specifice autoritarismului comunist.

3.1. Așa cum era de așteptat, după două-trei decenii de industrializare, urbanizare, profesionalizare și modernizare, socialismul a creat o mulțime de grupuri socioprofesionale intermediare ca status și ca loc ocupat în ierarhia distribuțională a societății socialiste în curs de diversificare, dar având ca numitor comun pe de o parte statutul lor elitist în raport cu proletariatul și țărănimea – clasele sociale de bază ale societății socialiste și, de departe, cele mai numeroase – și inferior doar politic elitei comuniste conducătoare a societății și a statului.

Ele cuprindeau deopotrivă salariați ai statului – profesori, medici, cercetători, jurnaliști, juriști și magistrați, arhitecți, ofițeri, actori, sportivi etc. –, cât și grupuri care funcționau pe acea piață semiliberă caracteristică socialismului[1] și care este în prezent ignorată complet de analiștii postcomuniști. Ea cuprindea mici întreprinzători în comerț și agricultură, meșteșugari, profesori, angajați din turism și oameni care participau la piețele libere (gri sau negre) ale socialismului:

1. V. Pasti, *Noul capitalism românesc*, Polirom, Iași, 2006.

specialiști care funcționau pe piața educației, vârfurile acelor ocupații care permiteau câștiguri în străinătate sau în valută și făceau contrabandă cu produse occidentale, precum și vârfurile acelor ocupații care obțineau automat câștiguri suplimentare de pe urma „recunoștinței" clienților sau a celor incluși în rețelele de influență interpersonală specifice socialismului.

La aceste două categorii trebuie adăugate alte două, ceva mai restrânse ca număr, dar importante prin faptul că reprezentau un soi de „cancer" care măcina din interior întreaga construcție socialistă și structura politică comunistă. Iar rezultatul acestei „măcinări" lente, care a durat circa 10-15 ani, a dus până la urmă atât la prăbușirea regimului comunist în varianta sa ceaușistă din România, cât și a societății socialiste în 1989-1990.

Prima dintre aceste două categorii suplimentare este cea a managementului și specialiștilor din cele mai avansate domenii ale cercetării, industriei și economiei. Ea se întindea pe un spectru larg, pornind de la energia nucleară, roboții industriali și alte forme de automatizare, informatică și calculatoare, genetică, medicină imagistică, materiale speciale și armament până la artă și cultură, comerț exterior, finanțe și macroeconomie[1], filosofie și științe sociale și până la elitele profesionale ale muncitorimii industriale.

Cel de al doilea grup de acest fel este cel al activiștilor de partid, UTC și sindicat situați între vârful de putere decizională (subordonat lui Ceaușescu și monitorizat cu grijă de acesta) și populația din ce în ce mai nemulțumită din anii '80. Două lucruri trebuie subliniate referitor la acesta. În primul rând, faptul că cea mai mare parte a lor, cei aflați la nivelele de jos ale ierarhiei politice, erau integrați în economia socialistă, desfășurând, de fapt, un soi de muncă voluntară (în realitate erau scoși din producție, chiar dacă erau plătiți din aceasta) și, fiind în direct contact cu proletariatul socialismului, erau vulnerabili la nemulțumirile și cerințele acestora, pe care de altfel le împărtășeau. Și, deoarece organizațiile PCR erau organizate

1. Este important să remarcăm că întregul sistem statistic de urmărire, planificare și distribuție în economia socialistă din ultimele sale decenii a fost construit pe baza teoriilor liberalului rebel care era Mihail Manoilescu.

în principal pe locurile de muncă, întreprinderi și instituții, acești funcționari politici erau total dependenți de bunăvoința managementului organizațional și industrial a cărui autoritate o parazitau dintr-o poziție vulnerabilă. În plus, deoarece dispuneau deopotrivă de oportunități și de facilități și privilegii în relația cu instituțiile statului datorită înaltului lor statut politic și social, erau printre cei mai activi întreprinzător autohtoni, participând intens la o variantă elitistă a pieței informale sau de-a dreptul negre. Rezultatul era o acumulare continuă de avuție, pe care sistemul socialist le interzicea să o valorifice.

Un paradox al comunismului politic românesc a fost că, în a doua jumătate a sa, cei mai slab legați de ideologia și doctrina inițiale ale comunismului, iar apoi a ceaușismului și cei mai bine pregătiți material, financiar și cultural pentru o economie de piață au fost tocmai elitele societății socialiste, începând cu cea politică[1]. În vreme ce rezistența față de abandonarea socialismului ca mod de organizare socială venea tocmai din partea acelor categorii sociale care beneficiau cel mai puțin de rezultatele unei creșteri economice și a unei dezvoltări sociale pe care o produceau în condiții de sacrificiu. Dar beneficiau totuși de ele și în perioada de vârf a societății socialiste românești; nivelul de trai al acestora a atins parametri inimaginabili în orice perioadă istorică anterioară.

La un loc, aceste patru categorii sociale ale socialismului românesc, a căror mărime o estimez la circa 10-15% din populația țării, reuneau legitimare, autoritate și influență. Aceasta din urmă, inițial, s-a adresat *establishment*-ului politic al regimului comunist, pe care a încercat să și-l alieze pentru că de acesta depindea alocarea resurselor, oferindu-i în schimb un proiect de dezvoltare socioeconomică

1. Inclusiv „comunismul" lui Nicolae Ceaușescu poate fi pus la îndoială, de vreme ce comportamentul, opiniile și valorile sale sunt mai degrabă potrivite cu cele ale unui președinte al Consiliului de Administrație al unei uriașe corporații comercial-financiare denumită România. Faptul că s-a bazat pentru legitimare în principal pe muncitorime și țărănime este banal: orice dictator se adresează pentru susținere populației pentru a ține sub control elitele guvernanței.

și tehnologico-științifică modelat după gândirea liberal-națională a perioadei interbelice. Alianța a funcționat cu un succes trecător la sfârșitul anilor '60, când România a încercat un soi de N.E.P. pe care l-a abandonat după accesul deplin al lui Ceaușescu la putere, la sfârșitul deceniului și o mare parte a anilor '70, când, datorită opoziției politice a lui Ceaușescu față de invazia Cehoslovaciei în 1968 de către trupele țărilor membre ale Tratatului de la Varșovia (minus România), regimul politic comunist și naționalist român a devenit conjunctural unul dintre „favoriții" blocului euroatlantic și a fost alimentat cu investiții financiare și transfer de tehnologie.

3.2. Cea mai importantă consecință a acestei conjuncturi a constat în reorientarea societății și a economiei românești în anii '60-'70 ai secolului trecut către o dezvoltare prioritar intensivă, față de dezvoltarea extensivă practicată până atunci, iar noul tip de dezvoltare a produs evoluții sociale pe scară largă, profunde și contradictorii ideologic comunismului secolului al XIX-lea, căruia îi era tributară ideologia oficială a vârfurilor politice românești. Dezvoltarea intensivă se baza pe calificarea superioară a forței de muncă, pe știință și noile tehnologii automatizate, cibernetizate, robotizate și informatizate din industrie, pe genetică și chimie mai degrabă decât doar pe mecanizare și irigații în agricultură, pe inventarea și producerea de noi materiale și soluții arhitectonice în construcții etc. Această nouă tendință de dezvoltare, în acord cu transformările economico-sociale care se întâmplau la nivel global, avea ca principal atu eficiența economico-financiară superioară a noului tip de economie românească pe piața internațională, în condițiile în care dezvoltarea României era dependentă de export și de creșterea continuă a acestuia.

Pe plan intern, ea a fost susținută de una dintre cele mai constante caracteristici ale culturii și ideologiei românești de la începutul secolului al XIX-lea și până astăzi: naționalismul. Ca în orice țară (țări, în cazul României) adusă la stadiul de colonie de una sau mai multe dintre marile puteri (Imperiul Otoman, Imperiul Austro-Ungar și Imperiul Țarist), noile elite generate în perioada protocapitalistă (secolul al XIX-lea) și în cea capitalistă a României au fost, indiferent de interesele contradictorii generate de competiția pentru putere,

puternic naționaliste[1], tendință dusă cultural, ideologic și politic până la excese. Comuniștii români nu au făcut nici ei excepție, chiar dacă în anumite perioade au fost nevoiți să facă majore concesii noii puteri coloniale de care depindeau (URSS). Dar, pe măsură ce se instalau din ce în ce mai temeinic la putere, eliminând reprezentanții puterii coloniale din structura de putere (politică și a guvernanței) încă de pe vremea lui Gheorghiu-Dej, naționalismul românesc a luat un nou avânt în anii '60-'70, sub conducerea unei elite reprezentată public de Nicolae Ceaușescu. În această perioadă, sub egida naționalismului (ba chiar și a excepționalismului românesc), elitele, altfel în competiție, ale societății socialiste românești au putut fi reunite într-o cooperare fără precedent, care a combinat foști reprezentanți ai elitelor interbelice cu noile elite ale „socialismului victorios". O nouă ideologie a dezvoltării și a locului României în sistemului mondial a fost adoptată de către PCR, având drept bază teoretică teoriile economice românești liberal-naționale ale perioadei interbelice[2], devenite populare și influente în mai multe țări în curs de dezvoltare și, via liberalismul radical american, și în țările dezvoltate[3]. Această ideologie a întemeiat o doctrină politică și un șir de politici de dezvoltare care, prin efectele lor sociale, au produs până la urmă, la nivel politic, prăbușirea regimului ceaușist în decembrie 1989, într-un context internațional favorabil.

Aceste evoluții economice și politice au generat în societate o nouă categorie de „gulere albe" în industrie, știință, cercetare și proiectare, distribuție și servicii a căror influență asupra conducerii politice a țării a crescut începând cu anii '60, atingând un nivel critic în anii '80, când a intrat în conflict direct pentru distribuirea resurselor naționale atât cu elitele economico-financiare ale primei revoluții industriale, cât și cu *establishment*-ul politic al vârfurilor comunismului politic, rămas dependent de susținerea proletariatului

1. *Cf*. N. Bălcescu, *Românii sub Mihai-Vodă Viteazul*, Institutul de Arte Grafice „Carol Göbl", București, 1908.
2. *Cf*. Mihail Manoilescu, *Forțele naționale productive și comerțul exterior*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986.
3. A.G. Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Penguin Books, Londra, 1971.

primei revoluții industriale. Așa cum era de așteptat, noua categorie socială a produs o nouă cultură economică și socială, orientată spre piață, spre comerțul internațional, spre dezvoltare științifică și inovație tehnologică națională, spre educație tehnică și specializare și spre meritocrație. Și, în plus, către avuția personală și creșterea posibilităților de valorificare a acesteia pe măsură ce aceste avuții se acumulau. Iar ele se acumulau până la sume greu de imaginat și inacceptabile pentru socialismul românesc. Și nu este vorba doar de excepțiile notabile ale marilor sportivi români cu cariere internaționale, de tipul lui Ilie Năstase sau Ion Țiriac, dar și de unii dintre membri societății românești care le obțineau pe piața privată a României socialiste, fie ea oficială sau informală[1].

În anii '80, ani de stagnare și recesiune ai economiei românești agravate de politica lui Nicolae Ceaușescu de a obține independența financiară a țării prin maximizarea exporturilor, în principal pe seama reducerii consumului populației, sistemul socialist de distribuție a bunurilor de consum a pierdut controlul asupra consumului populației, care s-a deplasat masiv pe o piață paralelă și privată alcătuită din piața țărănească și meșteșugărească oficială, dintr-o piață formată ad-hoc pe rețele de tranzacții interpersonale și din piața neagră. Aceasta din urmă a căpătat o dezvoltare exponențială pe seama comerțului cu bunuri furate din întreprinderile producătoare și a contrabandei cu bunuri importate – de la mâncare, țigări și alcool, cosmetice etc. până la produse electronice, bunuri imobiliare, valută și bunuri de tezaurizare.

Militând, ca orice nouă elită a guvernanței formale și informale, pentru dreptul său de acces la puterea politică – adică la controlul deciziilor referitoare la distribuția resurselor societății –, ea a fost principalul factor delegitimator al culturii, ideologiei și legitimării PCR, devenit treptat, din cauza incapacității evolutive a grupului de conducători politici reprezentați public de cuplul Nicolae și Elena Ceaușescu, un parazit incomod și conservator, opus tendințelor evolutive ale societății românești, pe de o parte, și ale lumii înconjurătoare,

1. *Cf.* Ion Suceavă, *În numele adevărului*, Editura Venus, București, 1991, care povestește cazul unui cetățean care acumulase o avuție de circa 2 milioane de dolari americani.

pe de altă parte. Cauzele acestei involuții a elitei politice (PCR) trebuie căutate și înțelese, dar spațiul acordat acestui studiu nu permite o astfel de analiză aici și acum. Cert este însă faptul că, în anii '80, acele elite de guvernanță sau ale pieței private ale României care erau în acord cu evoluțiile globale construiseră deja o nouă societate cu alte realități, cu altă cultură și cu un alt proiect de viitor pentru societatea românească decât cel cvasistalinist, pe care Nicolae Ceaușescu continua să-l afișeze ca viitor etern pentru România.

3.3. Noua societate socialistă românească – construită în ultimele două decenii de socialism, dezvoltase cu totul alte caracteristici decât cele utilizate în modelele ideologico-doctrinare și politic programatice ale regimului politic comunist (varianta ceaușistă). Iar cele mai importante noutăți ale acesteia erau:

1. o *nouă structură socială*, în continuă evoluție, pe care deja am menționat-o parțial;
2. noi *lanțuri de distribuție* în societate, organizate după criteriul accesului și succesului pe piețele private ale societății socialiste;
3. o nouă *cultură*, liberală, deși ea nu era denumită astfel, căci valoriza inițiativa individuală bazată pe profesionalismul măsurat prin succesul pe piață[1], dreptul individului la gândire, credință și opinie proprie, precum și dreptul de a și le exprima, pe baza aceluiași profesionalism, dreptul individului la credințe, valori și preferințe proprii;
4. posibilitatea de a-și valorifica aceste drepturi prin transformarea performanței individuale în *criteriu de acces* la resursele societății, inclusiv în relațiile cu statul și, nu în ultimul rând, prin participarea la decizia politică, indiferent dacă această decizie era conformă sau opusă celei preferate de elita politică comunistă.

Aceste noi sisteme de distribuție nu transmiteau doar bunuri, servicii și avuție, ci și statusuri sociale și profesionale, prestigiu, putere informală și, parțial, chiar și putere politică.

1. Echivalent cu succesul în comunitatea românească și/sau internațională căreia îi aparținea individul respectiv.

Ele erau vulnerabile față de stat, dar și față de elita politică conducătoare, iar expansiunea și profunzimea lor depindeau în ultimă instanță de relațiile purtătorilor lor cu factorii de decizie administrativă și cu cei politici. De aceea, mecanismul de coabitare dintre un stat din ce în ce mai rupt politic de societate și o realitate socială extrem de dinamică a inclus ca elemente constitutive esențiale pentru funcționarea ansamblului denumit România, pe de o parte corupția pe scară largă, iar pe de altă parte, rețelele de relații interpersonale. În sistemele de distribuție a corupției circulau bani și bunuri contra decizii administrative și politice, iar pe rețelele de relații interpersonale, din ce în ce mai mult conectate între ele, circulau servicii și bani contra decizii de guvernanță, decizii administrative și politice.

Chiar și în ciuda existenței acestor două mecanisme de compromis între realitatea socială și statul subordonat puterii politice în condițiile dictaturii comuniste, funcționalitatea lor și a noilor sisteme de distribuție nu era asigurată decât prin tolerarea de către stat și de către elita de guvernare a instituțiilor sale a unor realități care se opuneau de-a dreptul obiectivelor vârfurilor politice ale PCR. Această toleranță a existat și a crescut în timp, iar noile realități sociale au prosperat. Motivul este simplu. Trebuie ținut cont de faptul că orice dictatură poate subordona statul, dar nu rezistă la putere decât în măsura în care îi tolerează societății evoluțiile și interesele profunde. Iar România are o lungă experiență în această privință, căci întreaga sa istorie, de până la 1990 cel puțin, a parcurs-o sub dictaturi mai mult sau mai puțin mascate instituțional și ideologic.

Găsim aici o puternică asemănare între societatea socialistă și statul comunist român și societatea și statul postmedieval occidental din secolul al XVIII-lea, când marea și mica burghezie vest-europeană au cucerit mai întâi societatea, apoi au inițiat lupta pentru puterea politică[1]. Evoluții românești asemănătoare au întârziat cu aproape un secol, până la sfârșitul Primului Război Mondial au început să recupereze decalajul în perioada de până la sfârșitul celui de al Doilea Război Mondial și, după o întrerupere de patru decenii – perioada socialistă –, și-au reluat evoluția pe o nouă bază socială după 1989.

1. Jean-Paul Bertaud, *La Révolution française*, Perrin, Paris, 2004.

Această evoluție continuă și azi, după mai bine de două secole de la inițierea sa. Căci supraviețuirea liberalismului, ca și supraviețuirea capitalismului, de care este strâns legat, se datorează tocmai excepționalei lor capacități de a evolua odată cu noile realitățile sociale și economice pe care le produc. O abilitate pe care nici o altă structură socială sau ideologie din istorie nu au mai avut-o.

La sfârșitul anilor '80, societatea socialistă românească era deja o societate dominant liberală prin structurile sale economice și sociale și prin cultura și ideologia sa cotidiană – cea mai mare parte a lumii urbane, precum și într-o parte semnificativă a lumii rurale –, a cărei evoluție era în continuare blocată, pe de o parte, de acea componentă[1] a elitei politice românești care alcătuia nucleul politic dur al „regimului ceaușist"[2], iar pe de altă parte, de respectarea riguroasă de către cele două mari tabere ale lumii Războiului Rece a diviziunii sferelor de influență dintre URSS și Comunitatea Nord-Atlantică, în conformitate cu înțelegerea de la Yalta (1945). Abandonarea acesteia, în urma abandonării doctrinei Brejnev[3] de către Gorbaciov, a condus la prăbușirea Cortinei de Fier și a desființării Zidului Berlinului (august-octombrie 1989). Rezultatul principal al întregului proces a constat în crearea oportunității de evoluție pentru societățile socialiste liberale pe o direcție care acum nu numai că nu era obstrucționată din considerente politico-ideologice, ci, invers,

1. Este important de subliniat că este vorba doar de una dintre multele tabere din care era alcătuită elita politică comunistă a României; între acestea exista și o componentă liberală, marginalizată de Ceaușescu după preluarea puterii. Cel mai relevant exemplu în acest sens este Alexandru Bârlădeanu, fost cetățean sovietic și membru al PC(b)US, unul dintre arhitecții conducerii planificate a economiei socialiste, dar în același timp și un factor major în deschiderea relațiilor economice și politice ale României socialiste cu Europa Occidentală (alături de Gh. Maurer), critic și dizident al regimului politic instituit de Ceaușescu și politician marcant al primelor două guvernări postcomuniste din România (1990-1993).
2. Alcătuit din oameni care își datorau participarea la conducerea politică și privilegiile și avantajele acesteia exclusiv relațiilor personale cu Nicolae Ceaușescu; în primul rând, rude ale acestuia, dar nu numai.
3. G.R. Chafetz, *Gorbachev, Reform, and the Brezhnev Doctrine: Soviet Policy Toward Eastern Europe, 1985-1990*, Praeger Publishers, Westport, 1993.

era susținută politic atât intern, cât și internațional și, în plus, mai era și parțial finanțată prin ajutoare internaționale direcționate politic ce proveneau atât din fonduri ale unor state occidentale, cât și de pe piața financiară internațională.

Alături de celelalte țări din blocul țărilor cu regim politic comunist construit de URSS în Europa de Est, România a pornit pe această direcție în aceeași zi în care s-a prăbușit regimul politic comunist. Cât de mult era România pregătită și dornică de liberalizare este măsurabil prin faptul că prăbușirea regimului politic comunist, marcată de abandonarea de Ceaușescu a sediului CC al PCR pe data de 22 decembrie 1989, în jurul orei 12.00, a fost imediat urmată de disoluția practic instantanee a Partidului Comunist Român, partidul comunist cel mai numeros[1] (peste trei milioane de membri) din Blocul Răsăritean. La ora 13.00, în ziua de 22 decembrie 1989, nu mai găseai nici măcar un singur om care să se considere a fi în continuare membru sau susținător al PCR sau al lui Nicolae Ceaușescu[2]. A doua zi, noua conducere politică a României, instalată în seara zilei de 22 decembrie, a naționalizat toate proprietățile și activele tuturor organizațiilor politice comuniste (PCR, UTC, Organizația Pionierilor), fără nici o opoziție din partea acestora. A fost cea mai rapidă și mai radicală eliminare de la putere a fostei infrastructuri politice comuniste, culminând cu execuția soților Ceaușescu pe 25 decembrie, din toate statele foste comuniste.

4. Liberalismele postcomuniste românești

„Un urs polar care se află exact la polul nord face un pas. În ce direcție s-a îndreptat el?" Răspunsul corect este „Spre sud!". Parafrazând această anecdotă școlară, la întrebarea „În ce direcție s-a îndreptat România prin Revoluția din Decembrie 1989?", răspunsul corect este: „Spre liberalizare!", adică spre liberalism.

1. Raportat la numărul de locuitori.
2. Pe care l-au părăsit până și gărzile sale de corp, care au primit ordin de la directorul Direcției Securității Statului din Ministerul de Interne de a-și înceta misiunea.

Spre deosebire de țările occidentale dezvoltate, în a căror istorie modernă și contemporană cultura, ideologiile și partidele antiliberale au jucat un rol politic major cel puțin până la începutul secolului XXI, în România postdecembristă, socialismul sau comunismul de orice fel practic nu au existat. Ceea ce a existat și a definit confruntarea de viziuni, valori, idei și politici în postcomunism a fost, pe de o parte, pluralitatea diferitelor liberalisme, singurele care s-au constituit[1] ca infrastructură ideologică, economică și socială a noii societăți, iar, pe de altă parte, confruntarea dintre naționalism și globalizare.

În perioada relativ lungă de constituire a lor ca un grup de elite de guvernanță și apoi politice, alternative la tradiționala elită comunistă reprezentată și condusă de Nicolae Ceaușescu, elitele societății românești socialist-liberale au acționat inițial independent, căutând mai degrabă creșterea treptată a influenței lor asupra elitei politico-administrative comuniste. Când influența lor asupra societății a devenit semnificativ mai mare după 1981 și s-au văzut nevoite să se constituie treptat în contraelite la elita comunistă, ele au acționat unitar, susținându-se reciproc în fața adversarului comun, proces aproape standard în istoria schimbărilor economico-sociale și politice din societățile protocapitaliste. Și, la fel ca procesul aproape standard al acestora, imediat după victoria împotriva vechii conduceri politice și a vechii ordini sociale, această unitate inițială a dispărut, fiind înlocuită de o competiție acerbă între ele, capabilă uneori să devină violentă.

Rezultatul este că după victoria liberalismului, în ansamblu, asupra comunismului, la sfârșitul lui decembrie 1989, în România postcomunistă s-au constituit nu mai puțin de patru mari liberalisme politico-ideologice, fiecare dintre ele luptând pentru supremația în stat a propriei reprezentanțe politice. Iar în societate, pentru ocuparea locului de vârf în noua ordine socială postrevoluționară. Am identificat și voi descrie succint în continuare nu mai puțin de cinci

1. În România mai există și acum un partid comunist, cu un număr neînsemnat de membri și susținători, subvenționat la un nivel extrem de redus de Coreea de Nord, iar partide politice precum Partidul Muncii sau Partidul Socialist au fost construcții artificiale, cu o existență efemeră și fără importanță politică sau socială notabilă.

asemenea variante de liberalism apărute și dezvoltate după prăbușirea comunismului. În ciuda faptului că în sfertul de secol de după decembrie 1989 societatea românească s-a schimbat major, ele au rămas principalii competitori politico-ideologici până astăzi, desigur, în cu totul alte raporturi de putere între ele și de relaționare a lor cu societatea decât la începuturile tranziției.

O astfel de permanență, chiar dacă nu absolută, este teoretic neașteptată în condițiile unei realități sociale atât de dinamice precum cea a societății românești postcomuniste și merită analizată, dar aici nu poate fi decât identificată și corelată cu excepționala calitate a creatorilor și purtătorilor oricărei variante ideologice și politice liberale de a migra de pe o bază socială la alta și de a se alia, adaptându-se la trecătoarele conjuncturi electorale, cu oricare dintre celelalte elite, pe baza simplă a „pragmatismului" politic, păstrându-și însă în întregime identitatea ideologică. Ceea ce, între altele, explică și fluiditatea extremă a guvernărilor postcomuniste[1], interpretată de unii observatori științifici sau politici drept „instabilitate politică".

4.1. *Liberalismul tehnocratic* este acel tip de liberalism dominant în societate în perioada imediat postrevoluționară ca urmare a rolului său major în societate, în economie și în structurile statului, dar și ca urmare a rolului major pe care reprezentanții săi l-au jucat în desfășurarea cu succes a revoluției anticeaușiste din decembrie 1989. Este vorba despre liberalismul promovat de conducătorii guvernanței economice și administrativ-statale a României socialiste (deținătorii reali ai puterii), ale căror obiective strategice pe termen mediu și lung au fost brutal și masiv obstrucționate de deciziile politice ale lui Nicolae Ceaușescu de după 1981 (când a început recesiunea economică în România). Acest liberalism avea ca obiective:

1. depolitizarea guvernanței, în condițiile în care guvernarea făcea ce politică avea chef, dar cu consultarea și sub influența guvernanței;

1. De exemplu, în perioada 1996-2000, România a avut trei guvernări diferite, iar în perioada 2008-2012, patru guvernări diferite.

2. descentralizarea managementului economic și industrial; managementul economic, financiar și industrial dorea independență decizională, indiferent dacă activele pe care le gestionau erau de stat sau private;
3. liberalizarea piețelor prin înlăturarea prețurilor și tarifelor reglementate de stat pe criterii politice, chiar dacă astfel de reglementări erau însoțite adesea de subvenții de la stat pentru acoperirea pierderilor financiare produse companiilor;
4. liberalizarea pieței muncii prin desființarea sistemului unic de salarizare pe economie și dreptul managementului de a negocia salariile cu propriii salariați;
5. liberalizarea comerțului exterior, Fata Morgana a oricărei întreprinderi industriale sau comerciale românești, considerată a fi capabilă de a aduce venituri fabuloase companiilor, precum și a importurilor de care aveau nevoie;
6. împroprietărirea, printr-un proces de privatizare de tip corporatist, a companiilor economice și industriale cu activele mobile și imobile pe care le dețineau;
7. eliberarea companiilor și instituțiilor de responsabilitățile (și cheltuielile) lor sociale, de la cele de natură sindicală, adresate propriilor salariați, la cele de natură civică, față de localitățile și instituțiile administrative în care funcționau;
8. dereglementarea piețelor și a deciziilor tehnice, administrative, financiare în favoarea independenței de inițiativă a managementului etc.

Pe scurt, liberalismul tehnocratic era în primul rând liberalismul tehnocrației economice și administrative românești orientat prioritar spre o economie de piață dereglementată și spre creștere economică susținută de stat prin politici interne și internaționale și de un sistem bancar și financiar care să funcționeze în favoarea lor prin politici monetare și financiare. Lista obiectivelor și dorințelor acestora era, în același timp, lista inversă a obstacolelor pe care, în viziunea acestei tehnocrații, regimul politic comunist le ridicase în fața tendințelor de evoluție a economiei socialiste de la sfârșitul comunismului și a nevoilor sale de restructurare și retehnologizare.

În domeniul ordinii sociale, liberalismul tehnocratic era net împotriva comunismului și a criteriilor sale de organizare a societății după statutul social al indivizilor și a fost principalul purtător de drapel al ideologiei organizării meritocratice a societății. Prin merite se înțelegea competența de specialitate a indivizilor, competență întemeiată pe cunoașterea științifică și confirmată fie de piață, fie de comunitatea de specialiști căreia îi aparținea individul respectiv. Redistribuirea veniturilor în societate prin intermediul politicilor sociale ale statului era considerată o necesitate, căci reducea cheltuielile salariale ale organizațiilor economice și ale instituțiilor administrative și menținea/mărea puterea de cumpărare a populației, a administrației și a statului în corelație cu potențialele creșteri ale producției.

Nici meritocrația, nici, de altfel, organizațiile birocratice în cadrul cărora activa tehnocrația nu acceptă democrația. Cunoașterea nu se sancționează prin vot, ci prin practică, iar organizația birocratică modernă este o construcție autoritară, și nu democratică. De aceea, atitudinea tehnocrației față de democrația politică liberală modernă este ambiguă. Anumite componente ale acesteia precum recunoașterea drepturilor omului și cetățeanului, votul liber și universal, separarea puterilor în stat, descentralizarea autorității statului și autoguvernarea comunităților locale etc. erau binevenite pentru că răspundeau inclusiv unor nevoi ale acestei elite. Pluralismul politic, care permitea diferitelor componente ale tehnocrației să-și desfășoare competiția dintre ele inclusiv la nivel politic, era și el binevenit câtă vreme la guvernare nu ajungeau partide politice orientate direct și expres împotriva acesteia. De aceea, liberalismul tehnocratic a susținut, atunci când s-a simțit amenințat, regimuri politice de formă democratică, dar cu tendințe autoritariste, o caracteristică comună tuturor guvernărilor postcomuniste românești din 1990 și până în prezent.

Liberalismul tehnocratic a dominat copios societatea și politica postcomunistă românească în perioada 1990-1996, în ciuda faptului că a intrat în conflict cu aproape toate celelalte liberalisme românești, în fața cărora a pierdut masiv în scurta perioadă de dominație a ideologiei alianței dintre *liberalismul istoric*, *liberalismul umanist* și *liberalismul internaționalist* (1997-2000) și, doar aparent

paradoxal, în perioada 2001-2004, sub guvernarea partidului care, teoretic, îi reprezenta.

Dominația liberalismului tehnocratic în perioada imediat următoare prăbușirii regimului politic comunist este ușor de înțeles dacă ținem seama de faptul că tehnocrația industrială și administrativă reprezenta infrastructura decizională a guvernanței, deopotrivă a societății și a statului. Reprezentanții politici ai diferitelor grupări din această tehnocrație s-au reunit în FSN și au câștigat mai mult decât confortabil primele alegeri postcomuniste din mai, 1990, în condiții de pluralitate politică. Ceea ce-i asigurase unitatea fusese adversarul comun, comunismul, până în decembrie 1989 și apoi incertitudinea cu privire la viitor, în 1990. Guvernarea însă a pus în funcțiune adâncile clivaje dintre diferitele sale componente și a provocat, după doar un an, ruptura FSN în două partide adverse, conduse de fiecare dintre cei doi lideri politici inițiali ai acestuia: Ion Iliescu și Petre Roman. În perioada imediat următoare, pe măsură ce societatea românească se restructura din ce în ce mai profund, faliile dintre grupările din cadrul tehnocrației liberale s-au adâncit și aceasta s-a distribuit proporțional între liberalismele alternative, pe care, la început, le desconsiderase și le învinsese cu ușurință.

Liberalismul tehnocratic a apărut ca urmare a evoluțiilor socioeconomice și culturale ale societății socialiste și s-a diminuat treptat, până aproape de dispariție, ca urmare a evoluțiilor socioeconomice și culturale ale societății postcomuniste. Liberalismul tehnocratic economic mai există în prezent doar sub forma unui pachet de convingeri, superstiții populare și de lozinci meritocratice și naționaliste, etichetate de establishmentul ideologic și politic drept populiste[1]. Singura componentă a liberalismului tehnocratic care a rezistat este cea administrativă (a administrației de stat și, mai ales, locale), ca urmare a abilităților sale de a se alia cu populația diferitelor comunități prin servicii prestate în favoarea acestora și de a se alia cu *liberalismul capitalului autohton*.

1. Ca și liberalismul, populismul este un cuvânt, și nu un concept, din cauza multiplelor sale semnificații, dar întotdeauna cu o conotație peiorativă. Pe scurt, este rău să fii populist și e dezavantajos să fii etichetat astfel.

4.2. *Liberalismul istoric* este singurul dintre liberalismele postcomunismului românesc care nu-și are rădăcinile sociale și ideologice în societatea socialistă, ci în perioada anterioară instaurării regimului politic comunist în România. Imediat după preluarea puterii, în 1946-1947, urmând teoriile și practicile lui Stalin și sub coordonarea consilierilor sovietici[1], guvernarea comunistă a trecut la „eliminarea adversarilor de clasă ai proletariatului". A fost o eliminare inclusiv fizică, pe scară largă, care nu s-a mărginit la acei membri ai fostei guvernări progermane ce fuseseră declarați de aliați drept criminali de război, ci a cuprins inclusiv conducerea de la toate nivelurile a partidelor politice interbelice, fără să țină seama că, începând cu dictatura carlistă, acestea nu mai jucaseră nici un rol în politica românească și că se opuseseră – așa cum puteau – alianței româno-germane din timpul celui de-al Doilea Război Mondial. Cum aliații occidentali nu au intervenit în nici un fel pentru protejarea lor, regimul comunist a trecut imediat după preluarea puterii la eliminarea lor nu numai din politică, ci și din societatea românească. O parte a fost lăsată să emigreze, dar cea mai mare parte a elitei politice naționale și locale constituite în perioada interbelică și a infrastructurii sale intelectuale, administrative și sociale a fost încarcerată în urma unor procese în care nu aveau nici o șansă de apărare sau fără nici un fel de proces. Iar tratamentul la care au fost supuși în cursul acestei încarcerări a fost evident proiectat astfel încât să conducă la exterminarea lor fizică[2]. Iar cei care nu au fost încarcerați au fost marginalizați, fiindu-le interzisă orice carieră în orice domeniu din noua societate socialistă. Abia către sfârșitul anilor '60, supraviețuitorii acestui regim au fost eliberați și/sau scoși de sub principalele interdicții sociale.

După prăbușirea comunismului, în decembrie 1989, supraviețuitorii și urmașii acestei elite au reînviat politic vechile partide ale perioadei interbelice (PNL, PNȚ și PSDR) și, obținând o substanțială susținere politică, strategică, financiară și de media din Occident

1. Atâta vreme cât Armata Roșie s-a aflat în România, ea a fost considerată de URSS o țară ocupată și, prin urmare, „consilierii" sovietici ai conducerii politice, administrative și economice erau adevărații decidenți.
2. *Cf.* L. Hossu-Longin, *Memorialul durerii. O istorie care nu se învață la școală*, Humanitas, București, 2011.

au devenit treptat, în a doua jumătate a primului deceniu de postcomunism, principala forță politică alternativă la guvernarea liberalismului tehnocratic reprezentat politic, pe vremea acea, de PDSR.

Au dezvoltat o ideologie liberală și politică inedită, probabil unică în spațiul european postcomunist, surprinzător de coerentă și puternic susținută de centre de influență intelectuale, financiare și politice Vest-Europene. Ea se întemeia pe trei piloni.

a) Primul dintre aceștia era *pilonul politic*. El se referea la *semnificația* Revoluției din Decembrie 1989, oferind o explicație simplă și credibilă, chiar dacă incorectă, a istoriei de patru decenii a guvernării comuniste a României, precum și o explicație la fel de simplă și de credibilă a Revoluției din Decembrie, care culmina cu delegitimarea nu doar la guvernare, dar chiar și la existență a adversarilor săi politici imediați, FSN (apoi PDSR), ca reprezentanți ai *liberalismului tehnocratic*. Această componentă a ideologiei *liberalismului istoric* conținea o serie de teoreme:

1. Comunismul românesc nu este un produs al societății care a câștigat democratic confruntarea politică cu partidele istorice, ci un regim politic impus de URSS cu ajutorul Armatei Roșii în timpul ocupării României după al Doilea Război Mondial.

2. Regimul politic comunist și societatea socialistă nu au rezistat patru decenii pentru că populația ar fi susținut regimul și pentru că îi convenea socialismul economico-social, ci fiindcă era un regim politic artificial, care a creat o societate artificială, ce era ținută sub control de teroarea exercitată asupra întregii societăți de Direcția de Securitate a Statului din Ministerul de Interne.

3. Revoluția din Decembrie 1989, care a răsturnat regimul comunist, a însemnat ridicarea populației, mai ales a tineretului, împotriva PCR și a Securității cu obiectivul de a restaura societatea românească „naturală", adică cea din perioada interbelică.

4. Revoluția românilor în decembrie 1989 a fost „furată"[1] de către elitele guvernanței comuniste (care au luat locul elitelor guvernării comuniste), transformând revoluția într-o simplă lovitură de stat

1. *Cf*. D. Mazilu, *Revoluția furată: memoriu pentru țara mea*, Editura Cozia, București, 1991.

realizată sub influența și cu asistența activă a URSS. Noii guvernanți sunt foști comuniști care au devenit *neocomuniști*, mai exact comuniști (prin valori, cultură, programe politice) opuși lui Ceaușescu, care i-a marginalizat, dar nu opuși comunismului, ca regim politic autoritar, și nici socialismului ca mod de organizare socială. Această ultimă teoremă a primului pilon, cel politic, a avut un succes deosebit. El a creat practic o ideologie aparte, *ideologia neocomunismului*, și a devenit repede ideologia cotidiană a unei mari părți a intelectualității și a restului micii burghezii urbane a postcomunismului. O ideologie a damnării oricărei tentative de construire a unei stângi românești, ca fiind neocomunistă, și un instrument prin care fosta Securitate domina în continuare societatea.

b) Al doilea pilon al ideologiei *liberalismului istoric* se referea la *viitorul societății* postcomuniste, viitor care urma să fie creat abia odată cu venirea partidelor politice istorice la putere. El consta în reconstrucția societății interbelice atât cât era posibil, în primul rând prin reconstituirea structurii de proprietate existente la sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial, proprietățile urmând să revină foștilor proprietari, în cazul în care mai existau, sau urmașilor acestora, în cazul în care erau găsiți. Iar în cazul în care restituirea nu mai era posibilă, ei trebuiau să primească contravaloarea proprietăților naționalizate de statul comunist. Activele și proprietățile care fuseseră construite în timpul comunismului plus alte proprietăți, companii sau resurse care, în timpul regimului comunist fuseseră proprietate a statului, urmau să fie privatizate în favoarea capitalului străin sau, dacă acesta nu era dornic să le cumpere, în favoarea capitalului național în curs de formare. Liberalismul istoric a obținut puterea politică după alegerile din 1996 și a trecut rapid la punerea în practică a acestei noi viziuni despre România, privatizarea făcându-se în ritm ridicat și cu orice preț[1], renunțând la ideea tehnocrației industriale de restructurare economico-financiară și retehnologizare a companiilor economice. Rezultatul a constat în închiderea unui mare număr

1. Între 1997 și 1999, valoarea a 1% din activele FPS ce urmau să fie privatizate a scăzut de 11 ori (!). *Cf.* D. Negrescu, „A Decade of Privatization in Romania", C. Ruhl; D. Daianu, 1999, *Economic Transition in Romania. Past, Present and Future*, World Bank & RCEP, București, 1999.

de companii industriale și neindustriale, până la dispariția unor întregi ramuri industriale, sau privatizarea lor la prețuri suficient de mici pentru a fi închise de noii proprietari, iar activele acestora valorificate prin vinderea lor ca fier vechi.

Efectele sociale ale acestei privatizări forțate, inversul politicilor de industrializare pe care liberalismul istoric le considerase forțate, specifice fostului regim comunist, au constat în diminuarea masivă a economiilor populației ca urmare a ratei ridicate a inflației, creșterea șomajului, sărăcirea exponențială a populației, migrarea pe scară largă, legală sau ilegală, a forței de muncă în țările dezvoltate ale Europei și schimbarea direcției preponderente a migrației interne a forței de muncă dinspre rural către urban, într-un proces de dezurbanizare (ruralizare) a populației[1].

Guvernarea liberalismului istoric a fost, în ansamblul său, o guvernare cu efecte ambigue. Pe de o parte, efectele economice și sociale ale acesteia au fost puternic negative. Pe de altă parte, aceeași guvernare a făcut pași importanți în atingerea obiectivului strategic al întregii elite politice de după 1990, acela de integrare a României în Europa Occidentală prin intermediul aderării la UE[2] și al primirii în NATO. Cu toate acestea, costurile sociale, acceptate de populație în primii doi ani de guvernare, au fost respinse în cei doi ani următori ca urmare a prelungirii lor fără un viitor credibil de îmbunătățire a situației economice și a nivelului de trai. Practic, rezultatul a constat în dispariția liberalismului istoric, deși consecințele sale mai supraviețuiesc parțial și astăzi. Din cele două partide principale ale coaliției liberalismului istoric (CDR), cel mai puternic politic dintre ele, PNȚCD, a dispărut ca partid politic semnificativ, iar cel de al doilea, PNL, reconstituit prin unificarea mai multor partide cu slabă susținere electorală, a avut o performanță electorală redusă (7%) la alegerile din 2000.

1. Acest proces mai continuă și astăzi. *Cf.* CIA, *World Factbook*, 2015, rata urbanizării în România a fost negativă în perioada 1992-2000, iar în perioada 2010-2015 este practic stagnantă (+0,01%).
2. În decembrie 1999, România a început negocierile cu Comisia Europeană pentru aderarea la UE.

PNL a renăscut în perioada 2001-2004, după renunțarea definitivă la ideologia liberalismului istoric și a dominat guvernarea 2005-2008 prin intermediul liderului său devenit prim-ministru[1].

Dar în 2005 România era deja o altă societate decât cea în care se născuse PNL, iar principiile liberale se instalaseră solid în noua infrastructură socială, economică și politică a țării. Practic, după 2000, liberalismul devenise ideologia ce domina copios atât societatea, cât și ideologiile acesteia, după ce ultima ideologie alternativă, cea naționalistă, s-a prăbușit în timpul guvernării PSD din 2001-2004. Ca urmare, reprezentarea politică a liberalismului ca alternativă a organizării sociale a societății și ca ideologie și-a pierdut treptat specificitatea, liberalismul fiind acceptat de toate partidele politice semnificative, în vreme ce confruntarea din arena politică s-a deplasat spre probleme marginale și ale societății, și ale economiei, și ale politicii.

4.3. *Liberalismul civic* este o ideologie pseudoliberală, dar etichetată ca „autentic liberală" de susținătorii săi, construită la începutul anilor '90 ai postcomunismului de o elită intelectuală umanistă, ai căror principali reprezentanți au putut fi considerați (unii chiar au fost) drept disidenți ai regimului politic comunist în general și, în principal, față de Nicolae Ceaușescu și micul său grup de apropiați. Disidența lor poate fi considerată minoră, de vreme ce ea consta în principal în scrieri adresate unui public limitat de intelectuali, iar disidența rezulta în principal din interpretări de rang secund[2]. Dar, într-o societate în care o mișcare organizată de critică și protest împotriva abuzurilor regimului comunist lipsea, chiar și astfel de disidențe și nemulțumiri, aprobate inițial de cenzura comunistă, erau suficiente pentru a-i face populari pe autorii lor în primul rând în cercurile intelectuale care alcătuiau mica burghezie a socialismului românesc.

1. Călin Popescu-Tăriceanu, care a intrat rapid în conflict cu principalul său aliat (PD), al cărui lider, Traian Băsescu, a devenit președinte al României în perioada 2005-2014.
2. Precum în cazul celebru în care unele poezii ale poetei Ana Blandiana au fost interpretate de public drept o satiră la Nicolae Ceaușescu (*Motanul Arpagic*) sau drept un adevărat îndemn la revoltă împotriva acestuia (poezia *Eu cred*) ori o alternativă la ideologia dominantă a socialismului (G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Cartea Românească, București, 1983).

Reacția represivă exagerată a autorităților comuniste față de acești disidenți a contat și ea în creșterea popularității lor, deși în cea mai mare parte ea se datora nu atât scrierilor publicate, cât cultivării lor de către ambasadele țărilor occidentale în România, care vedeau în aceștia, după modelul cehoslovac, o alternativă la elita politică comunistă (mai ales după 1985).

După prăbușirea regimului politic comunist, noua putere constituită a încercat să și-i asocieze, cu un succes redus în primul rând din cauza atitudinii reținute a lumii occidentale față de Ion Iliescu și FSN. La primele alegeri libere (mai 1990), membrii acestei grupări au candidat în alegeri pe o listă separată de independenți, dar, în ciuda notorietății lor, susținerea lor electorală s-a dovedit a fi nesemnificativă[1]. Adevărata lor contribuție la tranziția românească nu a constat în activitatea lor politică, ci în ideologia pe care au creat-o și, pentru o mare parte a perioadei postcomuniste, au reușit să o impună în societatea românească, pornind mai puțin de la liberalismele lumii dezvoltate occidentale, cât de la propria lor situație socioeconomică și politică. Impactul acestei ideologii asupra societății românești a fost major și, în anumite perioade, aceasta a candidat la poziția de ideologie dominantă în societate și care a introdus în confruntarea ideologică și politică din România o serie de teme dintre care unele sunt în funcțiune și astăzi. Succesul acestei ideologii se datorează unui complex de factori în care, alături de legitimarea, finanțarea și susținerea lor mediatică de către centre de influență politico-ideologică occidentale se afla notorietatea lor, o oportunitate de a domina mass-media pe care au folosit-o cu abilitate, talentul polemic indiscutabil[2] și, nu în ultimul rând, o superioritate intelectuală care nu le poate fi negată asupra majorității micii burghezii române. Toate aceste atuuri le-au permis să construiască și să promoveze o ideologie proprie, care a ajuns ideologia cotidiană a celei mai mari părți a micii burghezii (clasele de mijloc) a societății postcomuniste, dominând și mass-media, și o bună parte a comunității academice și a sistemului educațional românesc.

1. Același insucces a avut și încercarea unei părți a acestei elite de a constitui un partid politic propriu (PAC) mai târziu.
2. *Cf*. G. Liiceanu, *Apel către lichele*, Humanitas, București, 1993.

Cum științele economice și, în mare parte și cele sociale, nu fac parte nici din preocupările, nici din cunoștințele lor, liberalismul civic, spre deosebire de celelalte liberalisme, se concentrează mai ales asupra problemelor democratizării statului și a societății și asupra problematicii culturale și morale, pe care o consideră cauza esențială a comportamentelor sociale și politice ale celei mai mari părți a populației și a electoratului (inclusiv aceea de a-i respinge politic pe ei). Componente ale acestei ideologii au fost preluate de-a lungul timpului de toate partidele politice, indiferent de eticheta lor doctrinară, dar în forme net mai puțin radicale decât cele în care au fost dezvoltate de liberalismul civic.

a) Principala teză ideologică a liberalismului civic este cea a separării „naturale" a societății între o elită intelectuală, purtătoare deopotrivă a cunoașterii și a criteriilor de departajare a ceea ce este bine de ceea ce este rău, conducătoare de drept a societății, dar nu neapărat și a statului, căci pentru asta este necesară participarea directă la politică, iar politica obligă la compromisuri care sunt potențial încălcătoare ale regulilor morale. De aceea, liberalii civici își asumă sarcina de a „lumina" societatea și de a supraveghea politica, criticând-o și uneori mobilizându-și susținătorii pentru a milita împotriva acelor măsuri care sunt rezultatul unor compromisuri excesiv de imorale. Această funcție o îndreptățește la privilegii, prestigiu, un nivel de trai ridicat, autoritate socială, precum și dreptul de a interveni în politică. E drept, nu pe calea democratică clasică, adică prin participarea la alegeri, căci după repetate încercări ratate de acest fel, liberalii civici au învățat că electoratul este puțin interesat de ideile și programele lor politice. Dar, mai există o cale „democratică" de participare, și anume prin intermediul grupurilor de presiune ce pot fi constituite pe probleme ad-hoc ale practicii politice și care pot mobiliza un număr mic, dar spectaculos de protestatari, puternic susținute prin mass-media, cu efecte vizibile și uneori majore asupra guvernării[1]. Ceea ce, desigur, face ca reprezentanții liberalismului civic,

1. Cel mai mare succes în această practică l-a obținut liberalismul civic în 2012, când manifestațiile organizate în capitală împotriva exploatării gazelor de șist și a aurului de la Roșia Montana pe criterii ecologice, plus nemulțumirile populației față de programele de austeritate economică au condus

organizați sau individuali, să fie vulnerabili la influențe și manipulări ale unor factori sau instituții de putere private sau statale, autohtone sau internaționale care îi pot utiliza, cu sau fără știința și voia lor, pentru atingerea unor obiective care nu aparțin liberalismului civic. Originile teoretice ale liberalismului civic pot fi găsite încă din antichitate, în scrierile lui Platon (mai ales *Republica*) și în cele ale iluminismului european (secolele al XVII-lea – al XVIII-lea). Politic, această ideologie este foarte asemănătoare cu cele ale tuturor teocrațiilor pe care le găsim în istorie de la primele orașe state sumeriene și până în zilele noastre.

b) De partea cealaltă a societății, esențial diferită și reticentă la conducerea de către intelectualitatea luminată, se află grosul populației corupte cultural, moral și mental de către societățile „corupte la rândul lor" precum fratele lui Hesiod și lumea greacă în care trăiau ei *vs* Hesiod însuși și puținii cetățeni care mai rămăseseră după Vârsta de Aur[1]. Spre deosebire de elita liberalismului civic, populația României este purtătoarea caracteristicilor religioase, culturale, morale și comportamentale ale celor mai corupte și mai ineficiente culturi europene, de la cea fanariotă și balcanică (ambele medievale și cel mult moderne) la cea socialistă, întemeiată în eșuatul comunism politic. Românii sunt ortodocși, mincinoși, lași, hoți, ciubucari, incapabili să-și asume responsabilitatea propriei existențe, retrograzi, patriarhali, opaci la orice principii morale care le-ar afecta interesele materiale imediate, inculți și, nu în ultimul rând, proști, fiind manipulabili politic prin mici cadouri politice și electorale, și nedemni de democrația politică[2]. Cu ajutorul statului, ei parazitează, prin comportamentele lor ilegale și imorale, clasele cu adevărat productive ale societății: întreprinzătorii capitaliști, liberii profesioniști și, desigur, elita liberalismului civic.

---

la căderea guvernului Ungureanu. S-a dovedit a fi o greșeală politică, fiindcă noua majoritate parlamentară a condus la o guvernare a liberalismului social (PSD), principalul adversar politic și ideologic al liberalismului civic.

1. Hesiod, *Munci și zile*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1957.
2. *Cf.* scrierile lui H.-R. Patapievici, *Zbor în bătaia săgeții*, Humanitas, București, 1995; *Politice*, Humanitas, București, 1996 etc., Mircea Mihăieș, „Matusalem votează", *Cotidianul*, 14 decembrie 2004 etc.

Disprețul unei elite care se vrea conducătoare față de societatea pe care își propune să o conducă duce un om normal, căci mă consider un om normal, fie la mirarea în fața aprigei lor dorințe de a conduce o societate care nu-i merită, fie la cauza excepționalei lor rezistențe la influențele acestor culturi perverse asupra lor înșiși, deși s-au născut, au fost educați și au trăit în perversa combinație a acestora. Sursa eliberării lor de influențele nocive ale propriei socializări trebuie căutată în influența asupra lor a ceea ce ei numesc Civilizația Occidentală, teorie care ne conduce la a treia mare teoremă a liberalismului civic: superioritatea culturală, morală, comportamentală și politică a țărilor Vest-Europene față de România.

c) Superioritatea societății Vest-Europene asupra societății românești, în orice domeniu, este un mit banal în ideologiile României moderne și contemporane de la 1848 încoace, trecând de la Bălcescu prin Alecsandri, Kogălniceanu, Eminescu, Maiorescu și Caragiale până la revoluționarii de la 1989, la toate guvernările României postcomuniste și actualii liberali civici. Superioritatea morală, culturală, economică și politică a Europei Occidentale asupra Europei de Est și Sudice este un mit de succes și în societățile Nord-Vestului european, trecând prin Voltaire, Max Weber și până la Huntington[1] și Wolfgang Schäuble[2] și actualii lideri politici ai nucleului de dezvoltare al regiunii UE.

Preluând mitul acestei superiorități care este o urmare firească a susținerii lor în principal de către centre politice, financiare, culturale și academice Vest-Europene, liberalii civici au construit un model ideal al „societății liberale occidentale", care reunește arbitrar și selectiv caracteristici ale unora dintre cele mai accesibile, pentru ei, țări occidentale. Societatea occidentală, democratică, liberală și dezvoltată ideală nu există. Ea este doar un model ideal (de tip weberian) construit de ideologii ale multiplelor grupări intelectuale din cadrul societății civile românești (*i.e.* grupările liberalismului civic reunite

1. Vezi S. Huntington, „The Clash of Civilisations", *Foreign Affairs*, 1993, *https://www.foreignaffairs.com/articles/united-states/1993-06-01/clash-civilizations*.
2. Ministru în Cabinetul german din 2005 și până în prezent (2015).

în jurul unor ONG-uri), pornind de la lecturile lor despre liberalism, democrație, capitalism și societate, în principal din zona de influență anglo-saxonă[1]. Pe baza acestui model, ei au elaborat ceea ce au denumit „standarde europene" drept obiective strategice ale politicii și societății românești, în condițiile în care standardele europene exprimă pe de o parte interesele strategice ale diferitelor grupuri de influență occidentală prezente în România, iar pe de altă parte, interesele tactice ale elitei intelectuale umaniste românești reunite în cadrul sistemului de ONG-uri românești. Ele nu sunt nici unitare, și nici uniforme, ci mai degrabă fragmentate și contradictorii. Aceste contradicții declanșatoare de competiții în interiorul elitei însăși, amplificate de alianțele lor politice ocazionale și de „dezertările" spre politică a unor lideri ai acesteia au condus la slăbirea în timp a influenței liberalismului civic asupra politicii și societății românești.

La începutul secolului XXI, liberalismul civic românesc a început să se fărâmițeze și să-și piardă actualitatea. Influența sa aspra ideologiei cotidiene a claselor mijlocii din ierarhia de venituri din societatea românească continuă să supraviețuiască, dar influența sa politică devine din ce în ce mai periferică, fiind contestat periodic atât de grupuri intelectuale alternative, cât și de establishmentul politic.

4.4. *Liberalismul social* este adversarul politic cel mai important al tuturor celorlalte liberalisme românești descrise până acum, dar nu neapărat și adversarul lor ideologic ireductibil. Urmare a necesităților politice de supraviețuire politică în condițiile în care România este parte a UE și a lumii occidentale, chiar dacă doar la periferia acesteia și în condițiile unei societăți și economii care, consumând de mai mult de un sfert de secol mai mult decât poate produce, depinzând de aceea esențial de instituțiile financiare internaționale și de piața privată de capital, liberalismul social este cea mai de stânga variantă

1. Există, cu toată dominația literaturii anglofone, și o zonă franceză, și o zonă germană de influență în cadrul liberalismului civic. Această diviziune lingvistico-ideologico-culturală și politică este răspunzătoare de divergențele din cadrul mișcării.

de politică pe care și-o poate propune o elită politică românească. Politic, el a fost adoptat de social-democrația românească. Cu atât mai ușor după ce, către sfârșitul primului deceniu al postcomunismului românesc, A. Giddens a teoretizat „A treia cale”[1], adică o combinație între economia construită după principiile liberale și politicile sociale concepute pentru susținerea nivelului de trai al populației prin mecanismele de redistribuire aflate la îndemâna statului.

Ideologia necesară acestui tip de politică fusese însă dezvoltată de politicienii români lipsiți de o ideologie sistematic elaborată, pornind de la constrângerile declanșate încă de la preluarea guvernării, imediat după prăbușirea regimului politic comunist. Fiind prinși între necesitățile de a răspunde cerințelor liberale ale liderilor politici ai SUA și ai Comunității Europene și cerințelor, uneori excesive, ale populației pentru menținerea și chiar creșterea nivelului de trai, reprezentanții politici ai liberalismului economic echilibrat de politici sociale de redistribuire de către stat a PIB, au renunțat la orice doctrină și filosofie politică. Au apelat în schimb la un oportunism politico-social care nu are altă funcție decât aceea de a le asigura un electorat cât mai semnificativ în scurtul moment al alegerilor, electorat pe care de cele mai multe ori au fost dispuși să-l ignore în acele cazuri în care au reușit să preia puterea politică asupra guvernării.

Iar guvernările social-democrației românești de după 1996 au fost toate subordonate (în opțiunile lor fundamentale) economic și politic SUA și UE, economic, instituțiilor financiare internaționale FMI, BIRD, BERD, BRI și BCE, iar social, capitalului străin autohton. Tocmai pentru că, în scopul obținerii legitimării în lumea occidentală, social-democrații au fost nevoiți să probeze devotamentul lor pentru democrația politică și economia de tip neoliberal, guvernările conduse de social-democrați au aplicat cele mai neo-liberale politici[2].

1. A. Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Polity, Cambridge, 1998.
2. Invers, guvernările dreptei politice românești, care nu avea probleme de legitimare internațională, ci de legitimare internă și de creștere a susținerii populare au elaborat și aplicat politici sociale mai puțin dure decât social-democrații, cu excepția crizei bugetare din 2009-2010.

5. Viitorul liberalismului românesc

5.1. Viitorul liberalismului românesc este asigurat, căci, în prezent, valorile, cultura și ideologia de esență liberală sunt o componentă esențială a organizării și funcționării societății, economiei și politicii românești. Liberalismul este deja infrastructură socială, economică și politică într-o măsură în care comunismul, de exemplu, nu a reușit să ajungă niciodată, în ciuda celor patru decenii de existență. Mă refer, desigur, la un liberalism românesc, un liberalism produs de societatea românească cu toate caracteristicile ei pe care unii le consideră bune, iar alții le pot considera rele. La fel de specific este liberalismul în orice altă societate dezvoltată sau în curs de dezvoltare, astfel încât liberalismul american, sau britanic, sau german, sau rusesc, sau chinez etc. diferă de oricare altul și, evident, de liberalismul românesc. Față de liberalismele cvasistandardizate promovate de diferite centre ale globalizării, liberalismul românesc este de obicei mimetic la nivel superficial și extrem de reticent la nivel profund, în ciuda slăbiciunii sale în arena internațională, fie ea regională, europeană sau globală. Rezultatul este neplăcut și neproductiv, de vreme ce menține România ca națiune la periferia regiunii de dezvoltare create de UE, dar nu este nimic de făcut în această privință, căci societatea românească este structural diferită de societățile occidentale dezvoltate, în primul rând prin înapoierea sa, într-un mod nu foarte diferit de felul în care un *homeless* care cerșește pe Wall Street este diferit de societatea care prosperă în blocurile-turn ale corporațiilor de pe această stradă simbolică din New York.

Nu este nimic de făcut, căci experiența de până acum ne spune că includerea României în regiunea de dezvoltare Vest-Europeană (prin apartenența la UE și la NATO) nu aduce automat de la sine și dezvoltarea socioeconomică a țării. Și asta, în ciuda fondurilor europene de solidaritate și dezvoltare acordate României. Căci, în sfertul de veac postcomunist, balanța netă a transferurilor internaționale de capital a țării noastre este negativă: România a exportat mai mult capital financiar și social către nucleul statelor dezvoltate

occidentale (bani – albi și negri –, forță de muncă și decizie politică și managerială) decât a primit[1].

5.2. În ceea ce privește viitorul unui partid liberal, prognoza este mai degrabă pesimistă. Ca și în majoritatea societăților dezvoltate, odată devenit infrastructură, liberalismul nu mai alimentează un partid politic decât în acele societăți în care mai există variante viabile de alternative la liberalism. În comunitatea europeană, căreia îi aparține și România, nu mai există astfel de societăți, iar competiția politică se poartă acum nu între liberalism și variante alternative de organizare socială și economică, ci doar între diferitele variante de liberalism[2]. Ca urmare, partidele politice liberale nu mai reprezintă liberalismul în esența sa în competiția politică, ci unele variante, adesea marginale, ale acestuia.

România se află în aceeași situație, cu precizarea că actualul PNL român nu reprezintă nici o variantă specifică de liberalism. Principala sa caracteristică este doar dorința aprigă a elitei politice de a ajunge la guvernare în folosul individual al membrilor acestuia, iar flexibilitatea ideologică și politică care îl definește i-a permis schimbarea rapidă a alianțelor politice în perioada 2012-2014 de la alianța cu așa-zisa social-democrație românească (în cadrul USL) până la fostul partid liberal conservator (PDL), pe care și l-a încorporat sub generoasă etichetă a PNL. În prezent, ca urmare a victoriei electorale obținute în alegerile prezidențiale din 2014, care i-au adus în subordine serviciile de informații și justiția, luptă pentru preluarea guvernării și transferul privilegiilor oferite de aceasta către membrii propriei elite, fie ea politică, fie a susținătorilor din economie și/sau societate. PNL este un partid de opoziție care participă nemijlocit la guvernare prin intermediul Președintelui României.

---

1. Nu există o sursă autorizată pentru această estimare și deci nu am ce cita în sprijinul acestei afirmații. Dar acceptarea de către România a acordului stand-by cu FMI în 2009 și consecințele acestuia asupra economiei și calității vieții în România în perioada care a urmat este un bun indicator în acest sens. O analiză detaliată a acestuia nu este nici posibilă, nici utilă acestui studiu, care are alte priorități.
2. *Cf.* M. Albert, *Capitalisme contre capitalisme*, Editions du Seuil, Paris, 1991.

Dar, aceeași flexibilitate politică și ideologică care i-a adus atâtea avantaje propriei elite se dovedește a fi contraproductivă în relația dintre actualul PNL și societate. Deoarece nu reprezintă niciunul dintre multele liberalisme care caracterizează societatea românească de astăzi, PNL este lipsit de o bază socială stabilă. Inițial, un partid al micii burghezii urbane, PNL și-a mutat baza socială în rural (*sic!*) pe urma victoriei electorale obținute în 2004 prin alianța cu PD în cadrul ADA și se bazează pentru colectarea de voturi pe influența autorităților locale asupra intențiilor de vot ale electoratului activ. Ca urmare, baza sa electorală este la fel de labilă ca și identitatea sa politică, este lipsită de o ideologie clară și de intenții de guvernare previzibile.

În aceste condiții, viitorul politic al PNL este incert, PNL fiind extrem de vulnerabil în fața oricărei organizații politice (partid sau alianță) care are o identitate politică certă și o ideologie precizată, chiar dacă doar propagandistic. Spre norocul PNL, în prezent, un asemenea partid sau alianță nu există, iar apariția sa în sistemul politic românesc nu este previzibilă în viitorul apropiat.

Partea a II-a

Liberalismul românesc: de unde, încotro

Libertatea, valoare fundamentală a liberalismului ca actor politic principal al fenomenului de modernizare a statului român

Sabin Drăgulin

Introducere

Studierea valorilor, conceptelor și ideilor specifice ideologiei liberale a fost și este în continuare un demers important deoarece pentru a înțelege care sunt opțiunile actuale trebuie să înțelegem propriul trecut. Evoluțiile evenimentelor politice, economice și religioase pe care umanitatea le-a cunoscut în ultimul mileniu au avut drept constantă accederea la *cunoaștere*, mai exact, nevoia individului de a *cunoaște* și a putea să *cunoască*. Liberalismul s-a născut pe tărâmul ideilor și a realităților economice ale secolului al XVIII-lea. Datorită acestei legături, am putea spune organice, dintre schimbările economice și realitățile sociale din perioada medievală, putem afirma că liberalismul nu a provenit dintr-un proiect abstract, purtător al unor idealuri utopice, ci din interiorul acelei societăți umane care a cunoscut procesul îndepărtării treptate de modelul de gândire al Bisericii Catolice fondat pe dogmă, *Magna Charta Libertatum*, lupta pentru supremație, Umanismul, Reforma și Contrareforma, Renașterea, Iluminismul. Acestea sunt momente și etape ale istoriei în care o parte a societății medievale europene și-a dorit să se îndepărteze de valorile fondate pe dreptul divin. Nevoia indivizilor, a grupurilor etc. de a-și câștiga o cât mai mare autonomie de gândire și de acțiune s-a exprimat atât în spațiul ideilor, cât și în acțiunea politică. Aceste încercări s-au exprimat în perioade diferite și au avut demersuri variate.

Analizându-le post-factum observăm, pe parcursul unui mileniu, cum indivizii au încercat să se apropie de ideea de *libertate* chiar dacă aceasta a fost exprimată în mod diferit sau parțial. Interpretarea acestui concept a fost importantă deoarece apariția statului modern s-a fondat pe conceptele de *libertate* și *drepturi*. Aplicând o proiecție cu caracter istoric, observăm că umanitatea a reușit să își cucerească printr-un efort extraordinar, ce a condus la înlocuirea modelului societal de tip feudal cu cel specific statului modern, *libertatea*. Argumentarea legitimității acestui act care a revoluționat spațiul de gândire occidental se poate realiza prin analiza unui număr important de teoreticieni. Dintre aceștia, autorul acestui studiu a preferat să aleagă trei gânditori politici ce provin din epoci diferite, dar care, prezentați împreună, ne relevă modelul pe care societatea de tip occidental european s-a construit. Primul dintre aceștia este John Locke, al doilea John Stuart Mill și în fine, al treilea, Isaiah Berlin.

Locke considera că „libertatea naturală este de a fi liber de orice putere superioară de pe Pământ și de a nu se afla în puterea voinței sau autorității legislative a unui om, ci de a avea drept regulă numai legea naturii”[1].

Mill, într-un pasaj celebru al său, care stă la baza filosofiei pe care s-a construit *Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului* (1789) arăta că, „de îndată ce o parte din conduita cuiva prejudiciază interesele altora, societatea are autoritatea de a se pronunța asupra ei, rămânând să se discute dacă prin intervenția ei va fi sau nu promovat binele general. În toate cazurile de acest fel, trebuie să existe o deplină libertate, juridică și socială de a acționa și de a suporta consecințele”[2].

Mai târziu, Isaiah Berlin, având o altă abordare, arăta că:

> Este adevărat că a oferi unor oameni în zdrențe, analfabeți, nehrăniți sau slăbiți de boală drepturi politice sau garanții împotriva ingerinței statului în viața lor privată înseamnă a-ți bate joc de ei. Înainte de a înțelege semnificația unei sporiri a propriei libertăți

1. John Locke, *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*, traducere de Silviu Culea, Editura Nemira, București, 1999, p. 215.
2. John Stuart Mill, *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, București, 1994, p. 98.

și de a se bucura de folosirea ei, acești oameni au nevoie de îngrijiri medicale și de educație. Ce este libertatea pentru cei ce nu pot face uz de ea? Ce valorează fără acele condiții indispensabile uzului ei? Trebuie început cu începutul – libertatea nu este o necesitate primară pentru orice om[1].

Libertatea în cadrul liberalismului românesc

Privind retrospectiv în ultimele opt secole de istorie europeană, putem observa că spațiul românesc s-a aflat în afara marilor curente de gândire care au condus la transformarea societății medievale. Din acest motiv, apariția conceptului de *libertate* în spațiul autohton s-a datorat fenomenului de imitare și de împrumut pe care o parte a elitei politice, economice și culturale autohtone l-a practicat. Din acest motiv, putem să înțelegem de ce preluarea unor principii caracteristice modelului liberal nu a produs efectul cunoscut în spațiul de origine. Mai mult, introducerea acestora și suprapunerea pe o societate de tip arhaic – medieval a produs o „pervertire" a modelului original și modelarea acestuia după chipul și asemănarea societății românești. Un factor activ al introducerii acestor valori a fost acea parte a elitei autohtone ce a creat, conform teoriei maioresciene, „formele fără fond"[2]. Din acest motiv, putem discuta pentru o lungă perioadă de timp mai degrabă de o dorință de a putea beneficia de *libertăți* decât de a introduce, ca valoare fundamentală fondatoare, conceptul de *libertate.* Când mă refer la *libertate*, am în vedere cele două componente fundamentale: raportul dintre individ și stat și raporturile între indivizi. De aceea, putem vorbi mai degrabă de existența unui spirit al *libertății*.

Fundamental în cadrul demonstrației noastre, pentru a înțelege fenomenul modernizării statului român, este de a înțelege că fără

1. Isaiah Berlin, „Două concepte de libertate", în *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu Ștefan Scalat, Editura Humanitas, București, 1996, p. 207.
2. Vezi Titu Maiorescu, „În contra direcției de astăzi în cultura română, *Critice*, f.e., București, 1874.

Declarația drepturilor omului și ale cetățeanului, desprinderea de universul de cultură de tip oriental reprezentat timp de secole de Imperiul Otoman de către elita autohtonă, nu s-ar fi putut realiza.

O primă manifestare a gândirii liberale în spațiul autohton a fost Proiectul de Constituție elaborat la Iași (13 septembrie 1822), care exprimă frământările elitei boierești și modul în care aceasta începe să reacționeze la noile valori[1]. Încă din primul punct al acestui document se arăta că:

> Norodul Moldaviei, ca un norod ce din vechime și până astăzi a avut și are sfințit privilegiul slobozeniei și acela al volniciei de a oblădui cu ocârmuitorul său și cu pravilele țării sub umbrirea prea puternicei împărății căreia este supusă, cere de a avea și folosința acestui privilegiu întru deplină legiuire...[2]

Se observă cu claritate dorința elitei boierești de a înlătura regimul fanariot pentru a se reintroduce domniile pământene. Aceasta reprezenta o reîntoarcere la o formă de *libertate*. Însă este semnificativ pentru modul în care raportul de subordonare acționa în cadrul regimurilor feudale, că inițiatorii documentului folosesc două cuvinte-cheie pentru a-și legitima cererile: *privilegiu* și *slobozenie*. Mai exact, la acel moment, dacă analizăm în spiritul lui Locke, observăm că „legea naturală" nu era asimilată la nivelul gândirii elitelor reformatoare, libertatea (slobozenia) fiind considerată un privilegiu. Apelul la reintroducerea unor drepturi și libertăți nu era legitimată prin apelul la libertate dat de legea naturii; se aducea în discuție abordarea lui Mills, care era mult mai legalistă și garantistă. Acest fapt ne demonstrează spiritul de echilibru de care dădeau dovadă chiar și cei mai reformatori boieri.

Revoluția lui Tudor Vladimirescu de la 1821 reprezintă un alt moment important în înțelegerea modului în care ideile provenite din spațiul de civilizație occidental au început să pătrundă și să influențeze

1. Ion Ilincioiu, *Doctrina liberală în România. Antologie de texte cu un Studiu științific introductiv*, Editura Institutului de Teorie Socială, București, 1999, p. 8.
2. *Ibidem*, Anexa 1, p. 43.

gândirea elitelor autohtone. Documentul programatic al revoluției muntene intitulat *Cererile norodului românesc* (17 ianuarie 1821) invocă instituirea *libertății*, a *egalității* și desființarea privilegiilor. Apar aici, în mod evident, referiri la *Declarația drepturilor...* Însă, poate mai important decât mișcarea în sine, care până la urmă a fost un eșec deoarece nu a avut o finalitate politică în spiritul dorințelor exprimate în documentele revoluției, este faptul că întrezărim o schimbare de atitudine la nivelul elitei boierești.

Un exemplu grăitor în acest sens este experiența boierului muntean Dinicu Golescu, care a decis să părăsească Valahia după eșecul revoluției muntene conduse de Vladimirescu pentru a realiza un periplu prin mai multe țări europene occidentale. În memoriile intitulate *Însemnare ale călătoriei mele*, ce cuprinde experiențele acumulate în anii 1824, 1825 și 1826, observăm cum, trecând peste momentul inițial al șocului civilizațional și al diferențelor majore de dezvoltare în sens braudelian între Valahia și țările vizitate, Golescu realizează nu numai o descriere a locurilor, dar prezintă anumite analize în care sunt specificate cauzele și procesele ce au stat la baza acestora[1].

Lucrarea lui Dinicu Golescu este importantă deoarece surprinde un fenomen interesant, care a condus la schimbarea orizontului cultural a boierimii muntene și valahe. Încă din primul paragraf al memoriilor, apare dezideratul deținerii *libertății* la Golescu: „de aceea slobod aceluia ce umblând prin casele altora să vază și să gândească la a sa, slobod au fost și mie, în toată călătoriia ce să coprinde întru această cărticică, să gândesc nu la casa, ci la patria mea..."[2] În acest paragraf, termenul-cheie este *slobod* deoarece apare de două ori și dă sens ideii. Deși în ediția îngrijită de G. Pienescu prima referire a termenului este interpretată de acesta ca având sensul de *îngăduit*, *permis*, eu consider că aici ar trebuie înțeles prin acela de *libertate*. Argumentele mele sunt următoarele: în primul rând, în cadrul legislației Imperiului Otoman, iar Valahia era parte componentă a acestuia până în anul 1877, când statul român și-a declarat independența,

1. Vezi Raisa Radu, „Dinicu Golescu peregrinul valah", în *Economia seria Management*, anul IX, nr. 1, 2006.
2. Dinicu Golescu, *Însemnare ale călătoriei mele*, Editura 100+1 GRAMAR, București, 1998, p. 9.

prevedea că, pentru a putea să părăsești teritoriul, trebuia să beneficiezi de o aprobare. Dinicu Golescu nu a avut acest permis de trecere. Ca urmare nu a beneficiat de *îngăduința* și nu a avut *permisiunea* să părăsească imperiul. El și-a luat această *libertate*. Mai mult, când spune „să se gândească la a sa", nu se referă la permisiunea avută de a pleca, cât mai ales la *libertatea* pe care și-a asumat-o. A doua accepțiune a termenului *slobod* se referă la *libertatea* de a gândi pentru binele patriei sale și întărește sensul primului termen *slobod*.

Este clar la Golescu, iar prin trecerea de la particular la general, cum pătrunderea ideilor și a valorilor din *Declarația drepturilor...* în spațiul extracarpatic a condus la o schimbare treptată a viziunii despre guvernare a unei părți importante a elitei boierești. Numai așa ne putem explica cum, generația imediat următoare a celei lui Dinicu Golescu o regăsim la studii la Paris, Viena sau Berlin, și nu la Constantinopol sau Sankt Petersburg, așa cum se obișnuia. Cei ca Dinicu, prin călătoriile lor și datorită contactului pe care l-au avut cu un alt tip de cultură, cu un alt tip de civilizație au conștientizat că spațiul românesc trebuie să se desprindă de universul civilizațional oriental în care se regăsise timp de patru secole (cucerirea Constantinopolului, 1453) pentru a se conecta la un alt model, de tip occidental. Fără această perioadă intermediară nu am fi avut acea elită excepțională din perioada Revoluției de la 1848, care a fost artizana apariției statului român modern.

Al doilea document unde putem să identificăm formele în care valorile liberale au pătruns în Valahia este Proiectul de Constituție elaborat de Partida Națională condusă de Ion Câmpineanu. Acesta putem considera că a fost fondatorul mișcării unioniste din Principate. Respectivul document s-a structurat pe baza a două documente deosebit de importante intitulate *Actul de unire și independență* și *Osăbitul act de numire a suveranului românilor* (1837-1838). Aici regăsim o serie importantă de referiri la valorile burgheze occidentale, sau principii, cum ar fi acela al împărțirii puterilor în stat (executiv, legislativ, judecătoresc), libertăți (individuală, a cuvântului, presei etc.). Mai mult, acest document a stat la baza construirii programului Revoluției muntene de la 1848, devenind parte integrantă a acestuia[1].

1. Ion Ilincioiu, *op. cit*., pp. 12-13.

Însă nu trebuie să uităm că pe parcursul acestui proces nu am avut doar o elită progresistă, care își dorea sincer modernizarea statului în baza conceptului de *libertate* din care să rezide *drepturile* și *libertățile* ca fundament al existenței *demnității* umane. Pe parcursul secolului al XIX-lea a existat întotdeauna o parte conservatoare a elitei boierești, care, în funcție de perioada istorică, fie nu dorea desprinderea de Imperiul Otoman și nu a sprijinit mișcarea revoluționară de la 1848, fie s-a opus procesului de unificare teritorială (5-24 ianuarie 1959, vezi gruparea din jurul caimacamului Vogoride). Este de remarcat că, în a doua jumătate a secolului, această parte a elitei a limitat procesul de democratizare.

Rolul Partidei Naționale a fost important în epocă deoarece a pus pentru prima dată problema abolirii protectoratului rusesc și unirea Moldovei cu Țara Românească sub suzeranitatea otomană și garanția Marilor Puteri. Această abordare este interesantă deoarece ne arată cum imaginea de putere protectoare ortodoxă a Rusiei țariste se prăbușise în Principate după 1821, pe parcursul domniilor regulamentare. Sub influența acestei mișcări au apărut o serie de asociații (Societatea Filarmonică, Asociația Literară a României, Societatea Studenților Români din Paris, Frăția etc.). Aceste forme de organizare reprezentau modalitatea prin care o nouă elită, mult mai progresistă și mai radicală, ce studiase în Occident, dorea să impună în societatea timpului o serie de valori liberale[1].

La acest moment al analizei putem să facem următoarele observații: ideile Revoluției franceze de la 1789 au pătruns adânc în prima jumătatea a secolului al XIX-lea în cadrul elitei nobiliare românești, creând o mișcare care nu era suficient de bine conturată, dar care gândea și acționa pentru a introduce valorile și principiile liberale; schimbările de mentalitate ce au avut loc în această perioadă au influențat o pătură subțire a societății deoarece țărănimea, ce reprezenta 99% din populație, era neștiutoare de carte.

1. Apostol Stan, „Începutul liberalismului și constituirea Partidului Național Liberal", în Șerban Rădulescu-Zoner, Gheorghe Cliveti, Gheorghe Onișoru, Dumitru Șandru, Apostol Stan, *Istoria Partidului Național Liberal*, Editura ALL, București, 2000, p. 7.

Al treilea moment important în difuzarea ideilor liberale a avut loc odată cu declanșarea Revoluțiilor de la 1848 în Moldova și Țara Românească.

Un grup de tineri intelectuali[1] moldoveni și munteni a imaginat un proiect politic, promovat prin *Petițiunea Proclamație* (Iași, 27 martie-8 aprilie 1848), prin care cereau realizarea unor reforme cu caracter social, administrativ, politic, economic și cultural; *Prințipiile noastre pentru reformarea patriei* (12-24 mai 1848, Brașov), unde se prevedeau desființarea servituților feudale, împroprietărirea țăranilor fără despăgubire, desființarea privilegiilor boierești, egalitatea în fața legii, Unirea Moldovei și a Țării Românești; *Proclamația de la Islaz* (9 iunie 1848), care a devenit pentru o perioadă scurtă de timp constituția statului muntean, a consacrat desființarea cenzurii, libertatea presei și a tipăriturilor, abolirea privilegiilor feudale, crearea unei gărzi naționale, constituirea unei administrații provizorii etc.; *Dorințele Partidei Naționale din Moldova* (Cernăuți, august 1848), unde principalele revendicări au fost realizarea egalității politice și civile, învățământ gratuit, împroprietărirea țăranilor, unirea Moldovei cu Muntenia[2].

Dacă în Moldova mișcarea revoluționară a fost înfrântă foarte repede, membrii săi cei mai reprezentativi fiind nevoiți să se refugieze în afara granițelor acesteia, în Muntenia am avut un guvern provizoriu ce a condus țara până la intervenția armatei otomane (13 septembrie 1848) la București.

Putem observa la acest moment al analizei că evoluția societății civile românești a fost influențată de aplicarea prevederilor din *Regulamentele Organice*. În prima fază de dezvoltare, aceasta s-a organizat ca opoziție politică în spiritul legalității și nu pe acțiunea de tip conspirativ[3]. Ulterior, ca urmare a presiunilor intervenite din partea

1. În cadrul acestui grup de tineri boieri intelectuali moldo-vlahi făceau parte: Mihail Kogălniceanu, Alexandru Ioan Cuza, Costache Negri, Vasile Alecsandri, Al. Russo, Ion Heliade Rădulescu, Nicolae Golescu, Ștefan Golescu, Cristian Tell, C.A. Rosetti, Gheorghe Magheru, Nicolae Bălcescu, Ion Brătianu etc.
2. Vezi Dan Berindei, *Revoluția română de la 1848-1849*, Editura Enciclopedică, București, 1998.
3. Ioan Stanomir, *Nașterea Constituției. Limbaj și drept în Principate până la 1866*, Editura Nemira, București, p. 131.

grupurilor radicale, aceasta a urmat calea revoluționară. De aceea, revoluționarii munteni au preluat modelul revoluționar de la 1789 și au încercat să îl aplice în Muntenia. Desigur, nu putem vorbi de o mișcare omogenă, însă anumite valori au fost exprimate foarte clar de către guvernul provizoriu. Un element important al acestei mișcări revoluționare este că nu a aplicat, ca în Franța, principiul terorii pentru a-și elimina adversarii. Încă din acest moment al mișcării revoluționare se observă dorința elitei progresiste de se încadra în mișcarea de tip european în care regimurile liberale și moderate erau foarte bine reprezentate. Aici se observă cum mișcarea munteană se încadrează foarte bine în spiritul epocii, în care, deși tendința revoluționară era în continuare foarte puternică, aceasta era însoțită de *legalitate*.

Putem considera că mișcările revoluționare din Moldova și Țara Românească s-au încadrat în filosofia promovată de doctrina liberală ce are ca principal obiectiv politic apărarea și promovarea drepturilor individului. În general, mișcarea revoluționară de la 1848 din Principate a demonstrat că nivelul de înțelegere a valorilor liberale a unei părți a elitei ce reprezenta îmbinarea valorilor promovate de iluminism și a revoluției industriale era ridicat.

Totodată, alături de conceptul de *libertate* ce se regăsea la nivelul programelor politice de dinainte de revoluție a pătruns de această dată cu putere sintagma *stat național*. Conceptul de *națiune* a avut un impact major la nivelul conștiințelor membrii elitei locale deoarece, dacă sintagma *libertate* avea mai multe forme de înțelegere, alăturarea binomului stat-națiune a reușit să impună un element în jurul căruia s-au coagulat celelalte valori. Cu toate că nu regăsim în cadrul documentelor programatice ale revoluțiilor din Muntenia și Moldova cuvântul-cheie națiune, întreaga concepție a acestora reflectă această viziune prin revendicarea unirii Moldovei cu Muntenia.

Al patrulea moment important în procesul de creare a unui spațiu al ideilor liberale îl regăsim pe parcursul domniei lui Alexandru Ioan Cuza. Unirea Moldovei și a Munteniei a reprezentat o etapă principală în punerea în practică a conceptului de *stat național*. Deziderat al mișcărilor revoluționare, la 5-24 ianuarie 1859 s-a reușit crearea unui spațiu în care ideile liberale să poată fi aplicate și răspândite

fără a exista pericolul unei intervenții străine. Este perioada realizării unor reforme deosebit de importante: reforma fiscală (1861), secularizarea averilor mănăstirești (1863), reforma agrară, a justiției și a învățământului (1864), reforma electorală (1864), introducerea Codului Civil și al Codului Penal, organizarea armatei, reforma administrativă etc. Pe parcursul acestei domnii apare o schimbare calitativă la nivelul percepției autohtone față de ideile și valorile liberale. Dacă pe parcursul primei jumătăți a secolului al XIX-lea am discutat despre existența unui spirit al *libertății* ce s-a cristalizat în jurul mai multor programe sau proiecte de reformă, începând cu a doua jumătatea a secolului – mai exact, cu domnia lui Alexandru Ioan Cuza –, putem discuta despre o aplicare sistematică a valorilor liberale. La acest punct al discuției doresc să abordez o mică parte a temei mai mari ce a avut în vedere secularizarea averilor bisericești și mănăstirești. Este evident că această măsură se încadrează în viziunea revoluționarilor francezi de la 1789, care au pus bazele modernizării statului și ale creării unei mase doritoare să sprijine noile idei și valori prin reforma agrară. În Franța, această măsură a fost mai radicală, implicând nu numai suprafețele de pământ ale Bisericii Catolice, dar și ale aristocrației. În Principate, măsura a avut un caracter moderat, fiind aplicată doar autorității ecleziastice. Dificultatea aplicării s-a datorat faptului că, de la formarea formațiunilor prestatale românești Valahia și Moldova, Biserica Ortodoxă a reprezentat instituția în jurul căreia s-au creat solidaritățile interne. Însă noile realități și valorile pe care proiectul unionist s-a fondat implicau reducerea puterii economice a Bisericii, pentru a se putea realiza o centralizare a puterii în jurul instituțiilor statului. În plus, așa cum s-a întâmplat și în Franța, era nevoie de o categorie a populației care să sprijine eforturile de reformă ale elitei progresiste, iar aceasta nu putea proveni decât din rândul țărănimii. Condiția fundamentală a creării statului modern este aceea de a avea o relație de tip contractual, așa cum apare și la J.-J. Rousseau, între cetățeni și stat. Însă, în spațiul românesc din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, puteam discuta despre existența unei forme incipiente a statului și un număr redus de cetățeni, prin cetățean înțelegându-se acel individ care este nu numai deținătorul unor drepturi și obligații care au fost statuate prin

Declarația Drepturilor Omului, ci și al *cunoașterii* sensului și valorii acestora. Acest cetățean trebuia să îndeplinească minimum două condiții: să fie instruit, pentru a putea să ajungă la înțelegerea intimă a drepturilor și obligațiilor de care beneficiază, și să aibă un standard de viață care să îi permită exercitarea acestora. În spațiul românesc, aceste condiții erau îndeplinite de un număr restrâns de persoane. Marea parte a populației era alcătuită din țărănime, care era neștiutoare de carte și nu avea pământ în proprietate. Din acest punct de vedere, ea nu îndeplinea condițiile de a fi cetățean nici din punctul de vedere al lui Rousseau, nici al lui Berlin.

Cu toate că reforma agrară a fost văzută, în mod evident, de către Biserică drept o măsură radicală și ilegală, în ansamblu, politica promovată de Cuza în acest domeniu a avut și un impact pozitiv. Mai exact, după aproape două secole și jumătate în care Principatele au cunoscut regimul fanariot, Biserica Ortodoxă Română a reușit să se emancipeze în raport cu Biserica Ortodoxă greacă și cu mănăstirile de pe muntele Athos. Acest proces de eliberare a clerului autohton a fost strâns legat de cel al secularizării. Mai exact, o parte importantă a măsurii lovea în puterea economică, ce se reflecta în cea ecleziastică a clerului grec. Această tendință începuse să apară în cadrul discuțiilor purtate la nivelul elitei autohtone imediat după eșecul mișcărilor revoluționare de la 1821 și care au continuat pe parcursul revoluțiilor de la 1848 și s-au aflat pe ordinea de zi în cadrul divanurilor ad-hoc. La începutul procesului, domnitorul Cuza a cerut o evaluare cu caracter financiar pentru a înțelege care era nivelul de dependență fiscală a țării în raport cu mănăstirile închinate. Astfel, s-a realizat o statistică prin care s-a observat că, numai pentru perioada anilor 1830-1840, călugării greci încasaseră din veniturile moșiilor din Valahia 212 661 de taleri, iar între anii 1848-1854, 11 672 915 de piaștri, iar din Moldova, pentru această ultimă perioadă, 9 323 528. Se observă din aceste date, care, desigur, erau parțiale, că Principatele au fost văduvite de sume foarte mari de bani, care, în loc să fie folosite pentru modernizarea statului român, asigurau bunăstarea materială a unor lăcașuri de cult din Grecia. Interesant este că se crease o practică prin care și alte moșii ce nu erau închinate ajungeau

sub controlul călugărilor greci prin arendarea acestora. Așa cum am mai evidențiat anterior, în afara elementului economic, mai era o problemă majoră ce viza imixtiunea Patriarhiilor din Orient în organizarea și conducerea vieții ecleziastice din Principate prin numirile directe pe care le realizau. Datorită acestor practici, apăruseră de-a lungul timpului adevărate conflicte între clerul autohton și cel trimis din Grecia. Situația ajunsese la un nivel critic, ceea ce a impus analizarea acesteia în august 1862 de către Patriarhul de la Constantinopol și cei doisprezece episcopi sinodali. Din rezoluția care a fost trimisă domnitorului Cuza se arăta că, de mai bine de patru ani...

> ...din împărătească bună-voință în privința unei reorganizări bisericești și celor ale nației noastre, în acord cu generala îmbunătățire a tot imperiului și a progresului luminilor, s-a întocmit aici, în Constantinopol, un consiliu național provizoriu, compus din obrazele arhierești și laice, care reprezintă Capitala aceasta și toate eparhiile de din afară și care consiliu, îndeletnicindu-se doi ani, a emis regulă privitoare la ameliorația administrației a tot felul de ramuri ale obștești pricini bisericești și ale nației noastre[1].

Reacția externă cu privire la măsurile preconizate de autoritățile române a fost foarte puternică, clerul grec existent în Principate începând să se legitimeze ca fiind drept „autorități grecești"[2] care trebuiau să vegheze la apărarea intereselor lor particulare sub motivul că autoritatea consulilor greci de la Iași și București nu era suficientă.

Interesant este că interesele financiare ale acestor mănăstiri au fost sprijinite la nivel internațional de Rusia și Austria. Singurul sprijin extern acordat statului român a provenit din partea Franței, care, în noiembrie 1863, prin vocea împăratului Napoleon al III-lea, a recunoscut dreptul Principatelor de a nu lăsa sub ocârmuirea călugărilor străini mănăstirile, care dețineau o mare parte din teritoriul agricol al Moldo-Valahiei[3].

1. Constantin C. Giurescu, „Suprafața moșiilor mănăstirești secularizate la 1863", *Studii. Revistă de istorie*, nr. 2, 1959, p. 187.
2. Cesar Boliac, *Monastirile din România*, f.e., București, 1862, p. 294.
3. A.D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, Editura Dacia, Iași, 1903, p. 334.

Ca urmare a acestui sprijin extern, în data de 14 decembrie 1863, Guvernul Principatelor a comunicat Sublimei Porți:

> S-a făcut un act de înaltă necesitate, o măsură de ordin politic. Domnitorul nu a făcut decât să asculte de ideea progresului epocii, suprimând bunurile inalienabile, a făcut uz de un drept absolut; el a imitat tot ce au practicat înaintea lui aproape toate statele europene, ceea ce urmărește în acest moment guvernul italian în provinciile sale din Adriatica, ceea ce Sublima Poartă își propune să realizeze ea însăși. Sunt considerațiuni generale care sunt axiome în economia politică. Dacă nu s-a făcut până acum, aceasta se datorește faptului că Domnitorul a nădăjduit într-o înțelegere. Legea a răspuns sentimentelor țării[1].

Efectul secularizării a fost că influența clerului grec în treburile ortodoxiei românești a fost din ce în ce mai mică până s-a realizat o adevărată emancipare.

Prin politicile de reforme inițiate de Alexandru Ioan Cuza și guvernele sale, am putea spune că se răspunde în mod simbolic (*avant la lettre*) lui Isaiah Berlin, întrucât încep să se realizeze condițiile pentru ca cetățenii statului român să înțeleagă sensul și se bucure de drepturile politice pe care *libertatea*, în sens liberal, le-o garantează.

Prima Constituție a statului modern român a fost adoptată în anul 1866. Textul acesteia este reprezentativ pentru gândirea politică liberală care a dominat guvernarea principelui Cuza. În capitolul al II-lea, intitulat sugestiv „Drepturile românilor", ne-au atras atenția articolele 5 (despre libertatea conștiinței, învățământului, presei și întrunirilor), 10 (despre egalitatea în fața legii), 13 (despre garantarea libertății individuale), 19 (despre proprietate, care este sacră și inviolabilă), 27 (despre dreptul la asociere). În capitolul al III-lea, care se referă la „Puterile statului", este consacrat, în art. 31, principiul conform căruia „toate puterile statului emană de la națiune"[2].

1. Coman Vasilescu, *Istoricul monastirilor închinate și secularizarea averilor lor*, f.e., București, 1932, p. 90.
2. Vezi varianta online a Constituției din 1866 pe *http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htp_act_text?idt=37755* (accesat pe 17.07.2015).

Acest act fundamental pentru orice stat modern este important deoarece a fost adoptat încă din primii ani ai formării statului român. El reflectă atât viziunea contractualistă a lui Rousseau, cât și abordarea privind raporturile dintre drepturi și libertăți ale lui Mill.

Abdicarea ce i-a fost impusă lui Cuza reprezintă începutul ultimei etape în aplicarea programului politic pașoptist și a răspândirii valorilor liberale. Principatele Române încep, din punct de vedere politic, să devină un actor internațional odată cu urcarea pe tron a lui Carol I. Este perioada în care grupurile de persoane ce se revendicau de la valorile liberale încep să se cristalizeze în facțiuni politice care au viziuni doctrinare din ce în ce mai clare. La nivel general, susținătorii liberalismului în România s-au organizat în două mari grupări. Una dintre acestea, mai radicală, cunoscută în istorie sub titulatura de „roșii", era grupată în jurul lui C.A. Rosetti și Ion. C. Brătianu, organul său de presă fiind *Românul*. A doua, mai moderată, era reprezentată de I. Ghica, Christian Tell, Vasile Boerescu, G. Costa-Foru și M.C. Epureanu. Aceasta era considerată a treia forță politică, în raport cu liberalii radicali și conservatorii. Desigur, vorbim despre facțiuni liberale care acționau din punct de vedere politic în paralel, împreună sau în opoziție. De aceea, una dintre problemele importante ale liberalismului românesc a fost aceea a unificării în cadrul unei platforme comune pentru a crea un Partid Liberal unic.

Apariția acestuia a fost posibilă ca urmare a creării unor platforme comune, pentru început, între anii 1870-1871, iar după aceea, între 1873 și 1874, ca urmare a presiunilor provenite din rândul conservatorilor (albii, cum mai erau numiți). Alegerile parlamentare din aprilie 1875 au consimțit alegerea unui număr important al reprezentanților acestor facțiuni liberale. În data de 24 mai 1875, în casa fostului maior englez Stephen Lakeman (Mazar Pașa), s-a semnat documentul fondator la Partidului Național Liberal de către I.C. Brătianu, M. Kogălniceanu, Al. Candiano Popescu, A.G. Golescu, G. Vernescu, A. Stolojan, M.C. Epureanu și alții[1]. Concentrarea grupurilor liberale și fuzionarea acestora în cadrul unui partid unic a permis acestuia să lupte eficient cu guvernul conservator condus

1. Ion Ilincioiu, *op. cit.*, pp. 18-19.

de Barbu Catargiu. Astfel, în data de 30 martie 1876, cabinetul conservator a demisionat, deoarece s-a dovedit în Parlament că nu mai deținea majoritatea. A urmat o scurtă perioadă de tranziție, timp în care a funcționat un guvern provizoriu, care și-a dat demisia pe 26 aprilie/8 mai 1876. O zi mai târziu, guvernul coaliției „Mazar Pașa", condus de Manolache Costache Epureanu, a început să guverneze. Putem spune că, la rândul său, a fost un guvern de tranziție, întrucât acesta nu avea o structură liberală omogenă, pornind de la realitate că, inclusiv șeful guvernului, deși semnase documentul de înființare a PNL, avea clare tendințe conservatoare. Pe fondul presiunilor venite din interiorul parlamentului, dar și din rândul guvernului, Mihail Kogălniceanu având un rol important, guvernul a fost nevoit să își dea demisia la 23 iulie/4 august 1876. Acesta a fost înlocuit cu primul guvern din cele patru prezidate de I.C. Brătianu până în 1888[1]. Se deschide astfel perioada marii guvernări liberale, care s-a remarcat prin două realizări majore: câștigarea independenței de stat (1877-1878) și adoptarea unei noi Constituții, odată cu transformarea statului român în regat (1881).

Cucerirea independenței de stat este fundamentală, deoarece consacră la nivel internațional statutul României. Independența implică exprimarea la nivelul relațiilor internaționale a conceptului de *suveranitate*. Referindu-ne la conceptul de *libertate*, putem considera că, la acest moment, acesta este eliberat de orice tipuri de limitări externe. Din acest moment, statul român este liber să aplice pe deplin viziunea de modernizare fără să mai existe imixtiunile Porții Otomane sau ale țarismului. Rezultatul firesc al cuceririi libertății juridice la nivel internațional este apariția unei noi forme de organizare a statului: regatul. Prin modificarea Constituției din 1866 este introdus termenul *rege* (pentru prima dată în istoria instituțională a formațiunilor statale românești), menținându-se în același timp principiile fundamentale: suveranitatea națională, guvernarea reprezentativă și separarea puterilor în stat.

1. George Cliveti, „Independența națională și modernizarea instituțiilor românești", în Șerban Rădulescu-Zoner, Gheorghe Cliveti, Gheorghe Onișoru, Dumitru Șandru, Apostol Stan, *op. cit.*, pp. 64-67.

Perioada care a urmat până la izbucnirea Primului Război Mondial a fost caracterizată de un fenomen de modernizare accentuată, ce s-a axat pe dezvoltarea sistemelor de învățământ și sanitar, crearea unei infrastructuri moderne care să lege toate regiunile țării, organizarea administrativ-teritorială după model occidental etc. Deși, din punctul de vedere al nivelului de dezvoltare, izbucnirea Primului Război Mondial a găsit nepregătit statul român, decizia politică de a participa de partea Franței luată de elită s-a dovedit corectă. Crearea României Mari a fost rezultatul luării acestei decizii.

Din punct de vedere politic, momentul simbolic de la 1 decembrie 1918 și semnarea prevederilor de pace de la Trianon au consfințit apariția în această parte a Europei a unui stat aflat în plin proces de modernizare, după modelul civilizațional de tip occidental.

„Victoria" conceptului de *libertate* și încheierea simbolică a unui proces de schimbare a modelului civilizațional s-a realizat odată cu adoptarea Constituției din anul 1923. Un element important ce trebuie adus în discuție este acela că noua Constituție nu este total diferită de cele din 1866 și 1881. Acest fapt ne demonstrează că, la nivelul elitei politice autohtone, au existat atât conceptul de *continuitate*, cât și cel de *schimbare*. România, prin actul fundamental, este declarată „stat național unitar", ceea ce confirmă menținerea viziunii de tip francez în construirea eșafodajului instituțional. Se menține statutul de regat, se introduce votul universal, direct, egal și secret (doar pentru bărbații care au împlinit vârsta de 21 de ani[1]), se acordă cetățenia indiferent de limbă, religie și etnie, proprietatea e garantată, iar învățământul primar e obligatoriu și gratuit[2].

1. Introducerea votului pentru femei a avut loc prin Constituția din 1938, dar în realitate acesta nu a fost aplicat. Actul normativ care a legiferat posibilitatea femeilor de a vota a fost adoptat pe 19 noiembrie 1946, iar acest drept a fost consacrat definitiv prin Constituția din 1948.
2. Vezi varianta integrală a Constituției din anul 1923 pe *http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htp_act_text?idt=1517* (accesat pe 19.07.2017).

Concluzii

Apariția conceptului fundamental al liberalismului, *libertatea*, în gândirea și acțiunea politică la începutul secolului al XIX-lea a semnificat racordarea spațiului autohton la fluxul ideilor europene. După mai multe secole, elita autohtonă a început să reia legăturile cu spațiul de cultură și civilizație occidental. Acest fenomen a angrenat la început un număr redus de persoane. Caracterul medieval al societății și al regimurilor politice românești a impus ca fenomenul modernizării să fie realizat de sus în jos, adică de la nivelul elitelor către membrii societății. Acest fenomen a condus la implicarea unui număr redus de persoane pentru prima jumătate a secolului al XIX-lea, în timp ce participarea unui număr din ce în ce mai mare la luarea deciziilor s-a observat în a doua jumătate a secolului. Secolul XX a consfințit încheierea unei proces care a condus la instituirea principalelor valori de tip liberal. Dacă în prima perioadă liberalismul românesc se limita la nivelul exprimării dorinței de a introduce în societate conceptele *libertăți* și *drepturi*, în a doua perioadă, odată cu apariția statului, acestea au fost introduse în mod progresiv, pentru ca forma definitivă să se regăsească în prevederile Constituției din 1923.

Din punct de vedere politic, putem discuta despre existența unui program ce a fost pus în aplicare de mai multe generații și care s-a încheiat din punct de vedere instituțional/statal în anul 1918, iar din punct de vedere politic, în anul 1923.

Caracteristica acestui proces a fost aceea că introducerea conceptului de *libertate* s-a realizat în etape, am putea spune, după modelul evoluționist, fără sincope. Una dintre constantele care demonstrează acest lucru este modul în care spațiul politic se democratizează, în sensul în care creează condițiile ca un număr tot mai mare de cetățeni să aibă posibilitatea să își exercite dreptul de a vota. Astfel, dacă la începutul secolului al XIX-lea putem vorbi despre câteva sute de persoane care aveau drept de vot, începând cu domnia lui Cuza, putem vorbi despre câteva mii, pentru ca, în 1923, să vorbim despre câteva milioane.

Pe parcursul acestei perioade, decizia a aparținut unei elite restrânse, care a impus modelul și ritmul modernizării. Modul de organizare a forțelor politice, la început în facțiuni și ulterior în partide de notabili, a permis realizarea acestui proiect, iar ritmul a fost impus de realitățile externe. Efectele primei mari conflagrații mondiale a impus o grăbire a procesului de deschidere către democratizare, ce a creat, în mod paradoxal, condițiile prăbușirii regimului democratic. Desigur, demersul elitelor modernizatoare a fost acela de a crea *cetățeanul* în România, unul care să răspundă condițiilor enunțate de Berlin. Acordarea votului universal după război a fost o etapă obligatorie, dar în același timp a adus la nivelul corpului electoral o masă de oameni care parcurseseră o perioadă insuficient de mare pentru a conștientiza care îi sunt drepturile și obligațiile. S-a pierdut însă acea coerență la nivelul luării deciziei prin apariția unor mișcări politice populiste și demagogice (Partidul Poporului, Legiunea Arhanghelului Mihail, Partidul „Totul pentru Țară" etc.).

O altă constantă a scurtei istorii a statului român a fost aceea că, pe parcursul întregii perioade, a acționat în cadrul unui mediu ostil la nivel internațional. Marile puteri ale timpului, din motive politice și geopolitice, au influențat procesul apariției și consolidării statului român. Singura putere care a garantat apariția, existența și dezvoltarea României a fost Franța. Fără sprijinul acesteia nu ar fi existat Mica Unire, reforma agrară din perioada lui Cuza și, desigur, Marea Unire. Pierderea statutului de mare putere europeană continentală în defavoarea Germaniei a condus la vulnerabilizarea poziției statului român în raport cu vecinii, fapt ce a condus la pierderea mai multor teritorii pe care România le-a primit la încheierea Primului Război Mondial.

Bibliografie generală și specială

Berindei, Dan (1998), *Revoluția română de la 1848-1849*, Editura Enciclopedică, București.

Berlin, Isaiah (1996), „Două concepte de libertate", în *Patru eseuri despre libertate*, traducere de Laurențiu Ștefan-Scalat, Editura Humanitas, București.

Boliac, Cezar (1862), *Monastirile din România*, f.e., București.

Golescu, Dinicu (1998), *Însemnare a călătoriei mele*, Editura 100+1 GRAMAR, București.

Ilincioiu, Ion (1999), *Doctrina liberală în România. Antologie de texte cu un Studiu științific introductiv*, Editura Institutului de Teorie Socială, București.

Locke, John (1999), *Al doilea tratat despre cârmuire. Scrisoare despre toleranță*, traducere de Silviu Culea, Editura Nemira, București.

Maiorescu, Titu (1874), „În contra direcției de astăzi în cultura română", în *Critice*, f.e., București.

Mill, Stuart John (1994), *Despre libertate*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, Editura Humanitas, București.

Stan, Apostol (2000), „Începutul liberalismului și constituirea Partidului Național Liberal", în Șerban Rădulescu-Zoner, Gheorghe Cliveti, Gheorghe Onișoru, Dumitru Șandru, Apostol Stan, *Istoria Partidului Național Liberal*, Editura ALL, București.

Stanomir, Ioan (2004), *Nașterea Constituției. Limbaj și drept în Principate până la 1866*, Editura Nemira, București.

Vasilescu, Coman (1932), *Istoricul monastirilor închinate și secularizarea averilor lor*, f.e., București.

Xenopol, A.D. (1903), *Domnia lui Cuza-Vodă*, Editura Dacia, Iași.

Articole în reviste

Giurescu, Constantin C. (1959), „Suprafața moșiilor mănăstirești secularizate la 1863", *Studii. Revistă de istorie*, nr. 2.

Radu, Raisa (2006), „Dinicu Golescu, peregrinul valah", *Economia*, seria *Management*, anul IX, nr. 1.

Resurse online

Constituția din anul 1866, *http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htp_act_text?idt=37755*.

Constituția din anul 1923, *http://www.cdep.ro/pls/legis/legis_pck.htp_act_text?idt=1517*.

Das Regiment im Land. O critică istorică a liberalismului românesc

Daniel Barbu

„Turning and turning in the widening gyre
The falcon cannot hear the falconer;
Things fall apart; the centre cannot hold;
Mere anarchy is loosed upon the world,
The blood-dimmed tide is loosed, and everywhere
The ceremony of innocence is drowned;
The best lack all conviction, while the worst
Are full of passionate intensity.
Surely some revelation is at hand;
Surely the Second Coming is at hand."

William Butler Yeats, *The Second Coming*, 1919

Traducerea din 1549 a Psalmului 37: 21 cuprinsă în *The Book of Common Prayer* a stabilit pentru vorbitorii de engleză sensul cel mai cuprinzător și mai elementar al liberalismului: *The ungodly borroweth, and payeth not again; but the righteous is merciful and liberal*. Potrivit acestei etimo-teo-logii cu rădăcini în latina clasică, liberalul ar fi predispus să dea, nu să ia; liberalul ar fi cel care dăruiește, nu cel care își însușește. Antropologic, el s-ar asemăna atunci cu un creștin, în măsura în care, prin disciplinarea sinelui, încearcă să nu se lase în voia spiritului achizitiv care, așa cum credea Marx pe urmele lui Hegel, ar caracteriza natura umană.

Gânditori liberali atât de diferiți precum Lordul Acton ori Norberto Bobbio au crezut de altfel că, în ciuda numeroaselor aparențe ale vieții contemporane ce par să pledeze împotriva unei asemenea credințe, liberalismul este o convingere etico-politică pe deplin compatibilă, dacă nu chiar consonantă cu sensibilitatea creștină.

Dintr-o perspectivă liberală riguroasă, istoria liberalismului politic românesc a luat, poate, forma eșecului tocmai pentru că a refuzat explicit și recurent propunerea lui Bobbio de a căuta inspirație într-o creatură socotită de regulă inaptă în bestiarul modernității politice: pentru un liberal (ca și pentru un creștin), *mielul* se poate alătura (fără vocația de a le lua neapărat locul) leului și vulpii machiavelliene ori lupului hobbesian ca încarnări tutelare ale virtuților și pasiunilor ce animă spațiul public[1]. Deoarece, în puritatea sa filosofică, liberalismul nu este altceva decât o critică sistematică a puterii.

Catolic devotat, dar și liberal asemeni lui Bobbio, Lordul Acton a afirmat-o în mod emblematic în celebra scrisoare din aprilie 1887 către episcopul și istoricul Mandell Creighton:

> Nu pot să accept canonul potrivit căruia suntem ținuți să îi judecăm pe Papi și pe Regi cu prezumția favorabilă că nu pot greși, ca și cum ar fi diferiți de alți oameni. Dacă este să formulăm o prezumție, aceasta ar fi în sens contrar, împotriva deținătorilor de putere; iar prezumția crește pe măsură ce puterea sporește. Responsabilitatea istorică trebuie să țină loc de lipsa responsabilității legale. Puterea tinde să corupă, iar puterea absolută corupe în mod absolut (*Power tends to corrupt, and absolute power corrupts absolutely*). Oamenii mari sunt aproape întotdeauna oameni răi, chiar și atunci când exercită o influență și nu o autoritate: cu atât mai mult atunci când adaugi tendința sau certitudinea corupției de către o autoritate deplină. Nu este erezie mai rea decât aceea potrivit căreia titularul este sanctificat de funcția pe care o ocupă (*There is no worse heresy than the fact that the office sanctifies the holder of it*)[2].

De ce corupe puterea, mai ales atunci când este legitimă ori instituită legal? Pentru că este inseparabilă de violență, oricât de discrete,

1. Norberto Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Pratiche Editrice, Milano, 1998, p. 39.
2. John Emerich Edward Dalberg-Acton, Lord Acton, *Essays on Freedom and Power*, Beacon Press, Boston, 1949, p. 364.

binevoitoare și neinvazive ar fi manifestările acesteia. Puterea nu este o stare, o situație, o condiție sau o capacitate a sinelui, ci o operație prin care o subiectivitate anume se impune în fața altor subiectivități, le subjugă, le supune, le „subiectifică" (pentru a recurge la un barbarism ce a început să circule în română cu scopul de a emula precizia francezului *assujetissement* sau mai vagul *subjectification* din engleză). Pentru liberali și creștini deopotrivă, autentica putere este aceea de a demasca puterea, chiar și atunci când o dețin ei înșiși, fie și în mod legitim. De aceea, în plan normativ, ei se străduiesc să o exercite, atunci când aleg sau se simt datori să o facă, ca și cum n-ar avea-o („Dacă vrea cineva să fie cel dintâi, trebuie să fie cel mai de pe urmă dintre toți și slujitorul tuturor", Marcu 9: 35).

În aversiunea liberală față de orice formă de dominație, turnată în bronz de Acton, se găsește inclusă, chiar și dacă nu în primul rând, autoritatea sinelui, a însuși subiectului liberal. Marco Minghetti, de două ori șef al guvernului italian, transcrie în 1885 următoarea profesiune de credință liberală: „pe când ocupam funcții în stat, grija mea cea mai vie a fost întotdeauna aceea de a mă supraveghea pe mine însumi ca pe un inamic public"[1]. Șapte ani mai devreme, Tolstoi zugrăvise „adevăratul liberalism" al lui Stiva Oblonsky, fratele Annei Karenina, ca izvorând din conștiința propriilor defecte și din simțul egalității între oameni[2]. Chiar și atunci când guvernează, liberalul rămâne – asemeni creștinului – suspicios față de mandatul, încredințat pe căi legale și politice, de a exercita o putere asupra celorlalți, de a supune voința altora propriei sale voințe. Liberalul – înțeles ca tip ideal – îndrăznește să-i guverneze pe alții numai atunci când știe că se poate guverna mai întâi pe sine. Guvernarea sinelui este principala datorie nu doar a creștinului, ci și a politicianului liberal, îi amintea fiului său în 1857 un alt mare prim-ministru liberal al secolului al XIX-lea, William E. Gladstone; *the duties of self-government*, detalia el într-o cheie aproape penitențială, presupun

1. Marco Minghetti, *Il cittadino e lo Stato e altri scritti*, Morcelliana, Brescia, 2011, p. 41.
2. Observația lui Edmund Fawcett, *Liberalism. The Life of an Idea*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2014, p. 19.

trei exerciții cotidiene succesive: *self-examination*, *self-observation* și *self-denial*[1].

Obligat metodologic să-și înfrâneze subiectivitatea și chiar să se lepede de sine printr-o mișcare a conștiinței înrudită cu practica monahală, singura forță pe care liberalul este dispus să o accepte și să o utilizeze este cea a convingerii, a tăriei discursului. Este exclusiv forța pe care o presupune și poate declanșa *kerygma*. Cu acest titlu, liberalul este prin excelență un *om public*. Folosesc noțiunea în sensul lui Richard Sennett: omul public este locuitorul exemplar al unei societăți în care sinele este întors spre exterior (*other-directed society*), în care pasiunile, acțiunile și angajamentele individuale sunt comandate nu atât de propria subiectivitate (și nu urmăresc în primul rând gratificarea acesteia), cât de sentimentele și sensibilitățile celorlalți[2]. Cu o întârziere de trei secole și jumătate față de engleză sau de franceză, limba română adoptă substantivul *public* (cu forma alternativă *publică*) – folosit accidental în 1705 de Dimitrie Cantemir[3], fără a fi lăsat însă urme lexicale – în ultimele două decenii ale veacului al XVIII-lea[4]. Pentru a simplifica, cuvântul în parte numește și parțial generează *sfera publică*, a cărei istorie este inseparabilă de gândirea și practica politică liberală.

Rezistă oare liberalismul românesc de astăzi la această probă, de ținută oarecum teologică, a convingerilor – afirmate explicit în sfera publică – cu privire la caracterul periculos al puterii (inclusiv a celei raționale și legale) și la obligația conștiinței de a da mereu precedență celor din jur? Trecutul apropiat pare să fi furnizat acestei întrebări un răspuns edificator.

---

1. *Love's Redeeming Work. The Anglican Quest for Holiness*, compilat de Geoffrey Rowell, Kenneth Stevenson și Rowan Williams, Oxford University Press, Oxford, 2001, p. 433.
2. Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, W.W. Norton & Company, New York și Londra, 1974.
3. Gheorghe Chivu, Emanuela Buză, Alexandra Roman Moraru, *Dicționarul împrumuturilor latino-romanice în limba română veche (1421-1760)*, Editura Științifică, București, 1992, p. 297.
4. *Dicționarul Limbii Române*, tom XII, Editura Academiei Române, București, 1980, s.v.

Pe 26 mai 2014, a doua zi după alegerile pentru Parlamentul european, cei peste două sute de membri ai delegației permanente a Partidului Național Liberal au fost luați prin surprindere de președintele partidului, care a anunțat că „toate formalitățile sunt deja îndeplinite" pentru ca europarlamentarii proaspăt aleși pe listele PNL să se alăture popularilor europeni. Crin Antonescu a precizat atunci că PNL era deja, de fapt și de mult, un partid de dreapta conservator, ce s-a simțit întotdeauna inconfortabil în grupul liberal european, prea radical pentru sensibilitatea național-liberalilor români. În plus, liberalismul însuși ar fi pe cale de dispariție pretutindeni în lume, iar PNL are interesul să se asocieze cu cei puternici, cu cei care conduc Europa și îi planifică viitorul. După care președintele a cerut un vot statutar pentru părăsirea Alianței Liberalilor și Democraților pentru Europa și înscrierea în Partidul Popular European. Un deputat a sugerat că ar fi potrivit ca o asemenea răsturnare de orientare ideologică să se petreacă după ce o comisie ar elabora mai întâi un program politic de convertire și ajustare a principiilor partidului la noua doctrină populară. Antonescu a replicat că o asemenea comisie ar fi inutilă de vreme ce toate documentele PPE sunt lesne accesibile, temeinic gândite de alții și că trebuie pur și simplu preluate ca atare. Alte intervenții nu au mai fost și s-a trecut imediat la vot. Cu nouă voturi împotrivă și unsprezece abțineri, propunerea a fost adoptată. Deși partidele politice sunt în legea românească persoane juridice de drept public, doar unul dintre zece participanți la această reuniune istorică s-a comportat ca un om public. Decizia colectivă a fost luată pe considerente de ordin privat, în temeiul unor percepții neverificate și al unor aranjamente oculte făcute la vârful partidului.

Exact două luni mai târziu, o mie patru sute de delegați la congresul PNL au confirmat, cu doar patru voturi împotrivă, această decizie. Nu s-a înregistrat vreo abținere. Locul în care s-a desfășurat congresul a fost unul public, Palatul Parlamentului, dar deciziile luate acolo au fost pe de-a-ntregul private. Au asigurat, mai precis, dominația voinței individuale a organizatorilor reuniunii, al căror singur obiectiv a fost acela de a reduce la supunere orice voință alternativă. Între timp, cu excepția unei conversații destul de puțin

articulate între câțiva senatori național-liberali, tema nu stârnise nici o dezbatere, fie normativă, fie explicativă, în organizațiile sau în grupurile parlamentare ale PNL, compuse într-o majoritate covârșitoare din oameni privați, orientați cu exclusivitate către propria subiectivitate și propriile interese.

Dacă liberalismul nu este o idee, nu este o doctrină, nici măcar o ideologie, ci o cultură a libertății (înțeleasă drept contrariul puterii) și a dezbaterii raționale și argumentate purtată în public de oameni și de texte, atunci el a fost absent din viața PNL în împrejurările menționate. Neîndoielnic, *a sta de vorbă cu morții*, a te confrunta cu cei care au gândit politica în trecut și au explorat posibilitatea libertății[1], este una dintre cele mai comune ocupații ale oricărui liberal care-și merită numele. Pentru că liberalismul nu este un răspuns definitiv dat chestiunii dreptului de a fi liber, ci o interogație perseverentă cu privire la natura acestui drept, nu oferă vreodată o soluție definitivă de îngrădire a puterii, ci pune mereu, cu argumente și probe noi, probleme ce au fost deja ridicate și pentru care există o pluralitate de rezolvări ce se cuvin reexaminate.

Admițând că liberalismul este prosopografie *cum* crestomație, aproape nimeni nu l-a întrupat și nu l-a rostit în acele momente. Primul național-liberalism românesc, cel istoric, a avut câțiva oratori, dar i-au lipsit autorii. Al doilea, cel postcomunist, l-a imitat. Or, nimic nu este mai puțin liberal decât o practică politică ce nu este precedată sau măcar însoțită de un efort de reflecție și de deliberare critică. Condorcet a dat deja alarma în *Tableau général de la science qui a pour objet l'application du calcul aux sciences politiques et morales* (1793): cuvântul – răsunător, dar fără noimă – uzurpă raționamentul, pasiunile îngroapă adevărul, iar ignoranța activă ascunde luminile. Așa cum prevăzuse Yeats cu aproape un veac mai devreme, lipsa totală de convingeri a ajuns să-i caracterizeze pe național-liberalii români, care călătoriseră cândva în centrul istoriei, iar partizanii anarhiei și confuziei valorilor, oricât de puțini, au rămas singurii a căror voce răsună în spațiul public, deasupra unei istorii liberale descentrate.

1. Alan Ryan, *The Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton și Oxford, 2012, pp. 2-6.

Trebuie adăugată și urmarea de ordin legal a acestor evenimente din 2014. Ambele instanțe de conducere au mai decis, la inițiativa aceluiași Crin Antonescu, ca PNL să fuzioneze cu Partidul Democrat Liberal, la rândul său parte a familiei populare europene. Fuziunea a fost realizată tehnic pe 6 octombrie 2014, când Tribunalul Municipiului București a hotărât să radieze din Registrul Partidelor Politice atât PNL, cât și PDL și să înregistreze un nou partid cu program conservator-popular, sub numele de Partidul Național Liberal. Altfel spus, din punct de vedere juridic, Partidul Național Liberal înființat potrivit propriei vulgate la 24 mai 1875 și-a suspendat activitatea în primăvara anului 1938, apoi din nou în toamna anului 1948, fără a fi propriu-zis desființat sau scos în afara legii; și-a reluat prezența publică în ianuarie 1990, pentru a înceta să mai existe în fapt și în drept pe 6 octombrie 2014. Deși îi poartă numele, noul PNL mai reprezintă oare, atât în termeni politici, cât și juridici, național-liberalismul românesc căruia i se atribuie de regulă o vechime, fie și întreruptă sau înghețată, de o sută patruzeci de ani?

Această rememorare sub formă de întrebare a sfârșitului abrupt al liberalismului partizan românesc, a golirii de sens politic a partidului care și-a asumat explicit, înainte și după comunism, o identitate liberală are o indiscutabilă valoare narativă. Finalul este adesea în măsură să desfacă un nod de semnificații ce pot face mult mai inteligibilă întreaga istorie a ceea ce s-a terminat într-un anume fel. În anul 2014, din primăvară până-n toamnă, au fost deșirate și expuse public toate ambiguitățile, paradoxurile și miturile în care PNL se înfășurase de-a lungul existenței sale instituționale.

Au fost mai întâi demitizate unele preconcepții larg răspândite cu privire la PNL. Iată câteva, însoțite de dezmințirea lor. Un partid făcut mai puțin din oameni de acțiune, cât un club de discuții, se spunea curent. Inapetența funciară pentru dezbateri, pentru schimbul de idei, pentru lecturi și cărți în general evidențiază, prin contrast, un antiintelectualism de tip patrimonial preluat de la partidul istoric. Un partid centrifug, cu disciplină slabă, cu personalități orgolioase și ireductibile, suna un alt clișeu. Nimic mai fals: unanimismul, disciplina, excluderea sistematică a disidenților, cultul șefului au caracterizat PNL după 1989, constituind probabil cea mai tangibilă dovadă

a supraviețuirii culturii organizaționale a vechiului PNL. Un partid de dreapta, al elitelor, al întreprinzătorilor, al inițiativei private, era credința comună. Dimpotrivă, după 1989 ca și înainte de 1938, un partid de patronaj cartelizat cu statul, încrustat în administrație, dependent de contracte și funcții publice.

Reiese că liberalismul politic românesc nu ar fi altceva decât un oximoron. Afirmația se sprijină pe cel puțin trei argumente explicative, ce conțin tot atâtea paradoxuri.

Pentru început, paradoxul constitutiv. PNL s-a născut după ce facțiunile liberale românești au încetat să mai fie cu adevărat „roșii". La nici cinci ani de la înființarea oficială a partidului, pe 12 ianuarie 1880, Ion Brătianu respingea în ședința Adunării Deputaților acuzațiile de radicalism ale opoziției de dreapta cu o mărturisire deopotrivă uimitoare și provocatoare: „și eu sunt conservator"[1], ce prevestește recenta atitudine a lui Crin Antonescu. Cum s-a situat PNL pe axa convențională dreapta/stânga a fost în primul rând o chestiune de percepție și doar apoi una de autoidentificare. În primele două decade postrevoluționare, liberalii, mulți dintre ei în exil, s-au manifestat atât ca o mișcare politică opusă vechiului regim de stări și privilegii, cât și ca o forță culturală cu vocația promovării libertăților politice, în primul rând a libertății de exprimare.

Inflexiunea este rezultatul oarecum previzibil, în contextul liberal european al secolului al XIX-lea, al triumfului constituționalismului și al instituirii sistemului parlamentar după 1866. Ca și cum liberalismul românesc și-ar fi pierdut suflul, iar misiunea sa istorică ar fi fost epuizată în această operațiune de întemeiere a regimului reprezentativ, facțiunile liberale și radicale de odinioară se coagulează în jurul unei axe naționaliste, etatiste, dinastice și ierarhice întrupate în primă instanță de Ion Brătianu. În timp ce acesta profesează moderația conservatoare, C.A. Rosetti părăsește un partid ce refuză explicit

1. Referințele la Daniel Barbu, „Building the State from the Roof Down. Varieties of Romanian Liberal Nationalism", în Iván Zoltán Dénes, editor, *Liberty and the Search for Identity. Liberal Nationalisms and the Legacy of Empires*, Central European University Press, Budapesta și New York, 2006, pp. 367-382.

egalitatea politică, întârzie adventul democrației și amână indefinit votul universal. În anii 1920, PNL devine formal dreapta conservatoare, experimentând apoi, cu generația lui Gheorghe Tătărăscu și Gh.I. Brătianu, diferite formule de social-liberalism autoritar de centru. Contradicția constitutivă a liberalismului, surprinsă cândva de Hegel, cea între dreptul la libertate și datoria față de societate, între individ și comunitate, a fost astfel rezolvată pe socoteala libertății și în favoarea comunității.

După 1990, PNL s-a alăturat ALDE și Internaționalei Liberale nu pentru că ar fi subscris *Manifestului de la Oxford* (text fondator al liberalismului postbelic pe care nici un național-liberal român nu s-a gândit să-l traducă și să-l pună în circulație) și documentelor doctrinare ce i-au urmat, ci mai ales din motive de omonimie. Soluția de continuitate adoptată de refondatorii PNL în ianuarie 1990 a putut părea o mișcare tactică utilă, dar pe termen lung a generat o insolubilă problemă de identitate, în măsura în care liberalismul noului partid nu mai trebuia justificat decât prin referința emfatică la un trecut partizan respectabil și nu printr-un efort de conceptualizare liberală a prezentului politic. Partidul s-a folosit de o prosopografie elementară, mitologizată și festivă, dar s-a ferit de texte și a evitat recursul la orice fel de crestomație ce ar fi putut să aducă în actualitate istoria și dilemele gândirii liberale.

S-ar putea chiar ca o anumită capacitate de a citi rupturile și indeterminările politice, oricât de profunde, în cheia continuității instituționale să fie paradoxul funcțional al PNL. Istoria liberalismului românesc a ținut mereu mai degrabă de mitologie decât de cronologie. Decizia de a întemeia partidul în mai 1875 a fost luată retrospectiv în 1908[1], atunci când Ionel Brătianu, reușind să înnoade sub comanda sa toate rețelele și facțiunile liberale, decide că Reuniunea de la Mazar Pașa a reprezentat geneza providențială a unei organizații fondatoare a statului național al românilor, dar și a unei întreprinderi politico-financiare de familie. În 1938, apoi în 1948,

1. Ovidiu Buruiană, *Construind opoziția. Istoria politică a Partidului Național Liberal între anii 1927 și 1933*, Editura Universității „Al.I. Cuza", Iași, 2013, pp. 93-94.

partidul este scos în afara vieții politice pentru a se reinventa, în toamna lui 1944 și în ianuarie 1990, ca titular – neafectat de timp și de rotația regimurilor – al unei istorii canonice neîntrerupte. Chiar și radierea PNL din Registrul Partidelor Politice în octombrie 2014 nu este privită ca o demisie. Partidul succesor, deși a abandonat liberalismul doctrinar, nu numai că se numește tot PNL, dar revendică integral memoria ritualizată a național-liberalismului românesc: Mazar Pașa, Brătienii, Florica, I.Gh. Duca, România Mare.

Într-un astfel de decor, a fi liberal nu mai este decât un apelativ fără virtuți denominative, un stereotip intranzitiv de limbaj. În ceea ce privește substantivele *liberal* și *liberalism*, introduse în românește înainte de 1830 de Ionică Tăutu[1], ele și-au pierdut statutul politic de nume propriu, ce exprimă o identitate, devenind un nume comun, preluat ca atare din istorie, dar lipsit de orice semnificații prezente și clare.

În sfârșit, paradoxul structural. Liberalismul românesc s-a manifestat în practica istorică și s-a autodefinit, cel puțin până în 1948, ca un *liberalism de guvernământ*[2]. În termeni canonici generali, a fi liberal este o dispoziție culturală destul de vagă, calificată totuși de o valoare centrală de factură pur politică: credința că a fi guvernat este prin definiție o condiție ce știrbește demnitatea umană. De aici, neîncrederea metodologică în orice formă de guvernare, în orice fel de putere executivă, dublată de antipatia față de orice exercițiu de autoritate, începând cu cea a istoriei și a tradiției[3].

Ceea ce nu înseamnă că liberalii ar fi făcuți pentru opoziție, că s-ar feri de responsabilitatea executivă, că ar reprezenta mai ales o forță critică. Pur și simplu, viziunea lor despre guvernare este una a limitei și a (auto-)disciplinei. În adâncul constituționalismului liberal

1. Klaus Bochmann, *Der politisch-soziale Wortschatz des Rumänischen von 1821 bis 1850*, Akademie Verlag, Berlin, 1979, p. 68 și *Dicționarul Limbii Române*, tom VIII, Editura Academiei Române, București, 2010, s.v.
2. Formula, bazată pe surse istorice, îi aparține lui Ovidiu Buruiană, *Liberalii. Structuri și sociabilități politice liberale în România interbelică*, Editura Universității „Al.I. Cuza, Iași", 2013, p. 153 și passim.
3. John Dunn, *Western Political Theory in the Face of the Future*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 30.

este îngropată convingerea potrivit căreia o guvernare limitată, restrânsă și constrânsă de un sistem încrucișat de control instituțional și supraveghere cetățenească poate fi mai puternică și mai eficientă decât o guvernare nelimitată, atâta timp cât o putere bine strunită și condusă într-o direcție anume nu numai că se poate concentra cu o intensitate sporită asupra unor probleme precis definite și delimitate[1], dar se poate bucura, în plus, și de un asentiment social mai larg decât o putere ce ar vrea ea însăși să-i țină pe toți și pe toate în frâu. Pentru a guverna mai bine, ar trebui să guvernezi mai puțin, nota deja marchizul d'Argenson[2], căruia, nu întâmplător, i se atribuie și celebra maximă liberală *laissez faire*. Altfel spus, cel mai bun lucru pe care guvernul îl poate face pentru cetățeni este să-i lase să-și facă fiecare treaba, potrivit propriei priceperi și propriilor interese.

O asemenea metodă liberală de guvernare avea probabil în vedere Émile Durkheim atunci când scria în 1905: „*Plus l'État devient fort, actif, plus l'individu devient libre*"[3]. Limitând sau chiar abolind puterea tuturor organizațiilor și agențiilor, altele decât el însuși, statul, ca formă rațională și legală a puterii, îl eliberează pe individ de toate legăturile sociale și instituționale constrângătoare în care se găsește prins prin efectul istoriei. Exact în același an, Ionel Brătianu declara în parlament că PNL nu este altceva decât „expresia unei nevoi mari și reale a statului și neamului nostru", din care cea mai importantă și cuprinzătoare a fost „nevoia de a asigura existența națională a românilor"[4]. Compararea celor două sentințe contemporane dă întreaga măsură a diferenței dintre liberalismul clasic – chiar în formula sa franceză, mai puțin înclinată să reliefeze suveranitatea sinelui și autonomia individuală – și cel românesc. De o parte, statul de drept (adică un stat în care domnește legea convenită de oameni,

1. Stephen Holmes, *Passions and Constraint. On the Theory of Liberal Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago și Londra, 1995, p. XI.
2. Pentru paternitatea formulei, Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard/Seuil, Paris, 2004, p. 28.
3. Émile Durkheim, „L'État", în *Textes*, III, Éditions de Minuit, Paris, 1975, p. 178.
4. Citat de Ovidiu Buruiană, *Construind opoziția. Istoria politică a Partidului Național Liberal între anii 1927 și 1933*, p. 25.

nu oamenii ca atare) și individul autonom. De cealaltă, statul național (un stat în care domnesc oamenii de o anumită etnie) și neamul indivizibil.

Liberalismul dreptului natural, ce a dominat Europa și America de Nord în secolul al XIX-lea, nu a avut în spațiul românesc decât reprezentanți accidentali sau marginali precum Nicolae Bălcescu, Emanoil Chinezu[1] ori C.A. Rosetti. Național-liberalismul canonizat sub autoritatea Brătienilor a fost unul al dreptului popoarelor (*jus gentium*), dispus să procedeze la două substituiri conceptuale și operaționale pline de consecințe. Libertății individuale i-a luat locul libertatea națiunii, exprimată de suveranitatea statului român, iar egalitatea politică a tuturor cetățenilor a fost înlocuită de unitatea politică a tuturor românilor. *Crezul Liberal* din 1923[2] este profesiunea de credință formulată epigrafic a național-liberalismului românesc, transformat după Marele Război într-o autentică religie civilă, a cărei biserică oficială a fost PNL și ai cărei sacerdoți autorizați au fost Brătienii și clientela lor politică:

> Cred în Partidul Național Liberal, care a dezrobit țarina strămoșească și a făcut împroprietărirea, [...] care a dat votul obștesc [...], care a scăpat țara din ghearele hrăpărețe ale zarafilor străini, [...] care s-a ostenit neîncetat să apere Biserica Strămoșească, păstrătoare de credință și să întemeieze și să întărească Școala, dătătoare de lumină, trezind poporul român, [...] care a stat strajă neclintită lângă averea țării apărând-o împotriva poftelor nesăturate ale vrăjmașilor [...] Cred în Partidul Național Liberal**,** [...] liberator de neam.

Acestui catehism laic îi este atașată o normă de conduită aplicabilă militanților, *Legea luptătorului liberal – Nihil Sine Deo*, ce stabilește

1. Pentru liberalismul lui Chinezu, Daniel Barbu, „La Cité des Ro(u)mains. Un projet roumain de constitution imprimé à Bruxelles en 1857", *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, VIII, nr. 1, 2008, pp. 147-188.
2. Retipărit în anexă la toate versiunile din ultimii douăzeci și cinci de ani ale statutului PNL și reprodus pe toate edițiile site-ului PNL, *www.pnl.ro/pagina/crezul-liberal*.

că „Liberalul este bun român [...] și se jertfește pentru întărirea credinței strămoșești, consolidarea și fericirea Patriei sale". Fără măcar a dori să se califice drept un partid liberal, PNL se proclamă pe sine partid național, de luptă și jertfă, un partid al tradiționalismului creștin, o divizie politică a ortodoxiei tradiționale. Pentru național-liberalismul românesc, cetățenii erau mai puțin agenți rațional ai sferei publice, cât purtători de suflete. Mai exact, participanți în indiviziune la un mare suflet național (*Volksgeist*). Ei nu trebuiau deci convinși, ci doar mobilizați. Nu este probabil întâmplător că *Legea luptătorului* constituie, alături de *Crez*, singurele texte care, fără a fi vreodată citate și fără a putea ști dacă sunt cu adevărat citite, compun crestomația sumară a național-liberalismului postcomunist.

Ce agregat de comportamente, calități, virtuți și eventual vicii – lăsând impresia că sunt nu numai colective, dar și distinctive – constituie subiectul acestei devoțiuni cu iz teologico-politic, altfel spus „poporul român" sau „neamul românesc"? În termeni împrumutați din gândirea scolastică, răspunsul ar fi mai degrabă *realist* decât *nominalist*. Bunul român este chemat de PNL să confirme prin practici sociale coordonate și conduite individuale prescrise un portret etic ce preexistă oricărei actualizări istorice și care nu se socotește afectat de procesul dinamic al producerii legăturilor politice și sociale.

S-ar putea ca în acest punct să se profileze un al patrulea paradox, integrator al celorlalte trei. Un paradox al universaliilor. O șaradă narativă în care ceea ce nu se validează ca experiență devine limbaj, iar experiența însăși refuză limbajul care să o confirme. În fapt, liberalii nu au fost hermeneuți ai unui sens care-i precede, nu au actualizat o istorie a cărei direcție era scrisă din eternitate, potrivit unei perspective Whig[1], nu au devenit ceea ce erau meniți să fie, ci au fost înaintea națiunii pe care au construit-o din materiale diverse, dispersate, precare și incidentale, dar relativ compatibile unele cu altele. Reprezentându-se pe ei înșiși ca naționaliști și deiști romantici de tip herderian, plecați în căutarea unui popor gata făcut pe care să-l adune, să-l țină împreună și să-l exalte, liberalii români se aseamănă

1. *Vs.* Herbert Butterfield, *The Whig Interpretation of History* [1931], W.W. Norton & Co., New York, 1965.

în realitate cu federaliștii americani: au fost mai curând conservatori, în orice caz pragmatici, în realitate inovatori și centralizatori.

Iată, ca probă a paradoxului, explicația termenului *popor* oferită de John Jay în cel de-al doilea număr din *Federalist*, publicat pe 31 octombrie 1787. Americanii s-ar califica drept popor pentru că „descind din aceeași strămoși, vorbesc aceeași limbă, profesează aceeași religie, sunt atașați de aceleași principii de guvernare și sunt foarte asemănători în conduite și obiceiuri"; ei formează un „grup de frați" (*a band of brethren*) pentru că sunt capabili să delibereze împreună, să lupte împreună, să facă eforturi comune (*joint counsels, arms, and efforts*); mai important încă, un astfel de popor îmbrățișează opinii politice numai în măsura în care este convins că acestea sunt întemeiate pe adevăr și pe o acțiune publică sănătoasă[1]. Fără dubii, definiția poporului este aici cu precădere una politică. Există, desigur, un soclu ce ar putea fi caracterizat, în limbajul științelor sociale de astăzi, drept etnic: revendicarea unei origini comune și utilizarea aceleiași limbi. Aici se oprește dimensiunea oarecum naturală a poporului. Pentru ca un grup uman ce utilizează același idiom și afirmă o unică ascendență să merite denumirea de popor, mai este nevoie, precizează Jay, de patru lucruri: aceeași credință, comportamente și obiceiuri asemănătoare, un mod de guvernare bazat pe principii împărtășite și, mai ales, capacitatea de a utiliza limba comună pentru deliberare publică. Poporul imaginat de Jay este compus din oameni publici.

Care din aceste trăsături ar lipsi, într-o perspectivă istorică, românilor? Limba este în linii mari aceeași. La fel și religia sau, mai bine zis, practicile religioase. Moravurile par și ele relativ similare, dincolo de unele particularisme ce pot fi sesizate de la o zonă la alta. Două sunt absențele în privința cărora s-ar putea degaja o relativă unanimitate. Românii nu au fost „atașați de aceleași principii de guvernare" și nici „capabili să delibereze împreună". Mai precis, spațiul experienței politice a românilor în care s-au mișcat liberalii începând

1. *The Federalist with Letters of "Brutus"*, editor Terence Ball, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 5-6.

cu 1848 era unul străbătut de limbajul anarhiei și de practicile anomiei. În 1778, fanariotul Alexandru Ipsilanti, trimis de Poarta Otomană să-i guverneze pe români, mărturisește că a găsit „într-această țară haosul neorânduielii ca și mai înainte de facerea lumei”[1]. Cu mai bine de un secol mai devreme, în 1660, marele vizir Mehmed Köprülü comenta astfel mazilirea lui Gheorghe Ghica: „[...] de la răsărit pîn la apus [...] nu iaste altă țară mai rea decît Țara Rumânească, că nu apucă o nebunie să să potolească, alta [se] rădică”[2]. În absența reperelor politice de natură rațională și legală din care s-au țesut națiunile moderne, liberalismul românesc a fost deci condamnat să fie unul constructivist, de factură naționalistă, adică un liberalism contradictoriu și deviant[3]. Un liberalism pentru care drumul de la experiență la limbaj a lăsat urme narative puține și confuze.

Înainte de apariția unei sfere publice, în timpurile preliberale pe care liberalii aveau să le transforme într-o istorie națională a cărei împlinire necesară erau ei înșiși, românii locuiau într-o lume politică „nefăcută”, fără principii de guvernare, fără spații de deliberare. Un episod lămuritor pentru durata lungă se petrece la limita istoriei moderne. Comisarii imperiali David Ungnad și Székely Mihály sunt primiți în audiență privată de către Mihai Viteazul la Alba Iulia pe 12 februarie 1600. Pe atunci, domnul Țării Românești ocupase militar Ardealul și îl deținea în numele lui Rudolf al II-lea. Ulterior, a fost transformat de Bălcescu într-un protagonist retrospectiv al liberalismului național, într-un herald al națiunii unificate de o voință precursoare năzuinței liberale[4]. Deocamdată, cei doi diplomați aveau ca mandat să îi explice principelui cum trebuie organizată administrația țării (*das Regiment im Land*). Ei recunosc în raportul trimis

1. V.A. Urechia, *Istoria românilor*u, I, Joseph Göbl, București, 1891, p. 50.
2. *Istoria Țării Românești 1290-1690. Letopisețul cantacuzinesc*, ediție de C. Grecescu și D. Simonescu, Editura Academiei, București, 1960, pp. 144-145.
3. Paul Kelly, „Liberalism and Nationalism”, în Steven Wall, editor, *Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 329-351.
4. Daniel Barbu, „Hainele cele noi ale statului. Liberalismul românesc între două revoluții, 1848-1917”, în Liviu Brătescu, Ovidiu Buruiană, editori, *Liberalismul românesc. Tendințe, structuri, personalități*, Editura Universității „Al.I. Cuza”, Iași, 2013, p. 89.

împăratului că le-a trebuit o jumătate de oră pentru ca voievodul „să înțeleagă exact acel punct". I-au explicat că este vorba despre *Polizei-Ordnungen*, despre *Iustitiae Administration*, ca și despre suscitarea și protejarea activităților economice utile (*Nutzer Wirtschafften*) și aducătoare de venituri. Mihai era dispus să înțeleagă că sarcina ce îi revenea în exclusivitate ar fi fost doar siguranța țării (*die Versicherung*), apărarea ei împotriva dușmanilor dinlăuntru și din afară. Chestiunile evocate de comisari din însărcinarea cancelariei aulice nu-l privesc. Se enervează la insistențele lui Ungnad și spune că s-a descurcat destul de bine în trecut fără să cunoască toate aceste aspecte ale puterii legitime[1].

Două sunt constatările ce pot fi imediat făcute. Mai întâi, o țară poate fi stăpânită cu forța armelor, se pot extrage din ea venituri, dar ideea însăși de guvernare potrivit unei *ratio scripta*, ideea de *regimen* (*das Regiment*) bazat pe consens juridic, este complet nefamiliară în mediul românesc din zorii modernității. În al doilea rând, orice conversație pe teme publice se sfârșește prin „enervarea" celui aflat în poziția cea mai puternică. Altfel spus, cuvintele ca atare nu sunt o sursă de autoritate. Or, atrăgea atenția John Jay, un popor trăiește din cuvinte și este guvernat prin cuvinte ca popor unificat politic. Nu numai pentru că vorbește aceeași limbă, ci pentru că o utilizează pentru a delibera, pentru a formula principii de guvernare și de acțiune publică.

S-ar putea adăuga că un grup etnic se constituie politic într-un popor tocmai atunci când cuvintele au mai multă autoritate decât armele, contează mai mult decât forța în adoptarea deciziilor colective. Walter Bagehot sugerează o asemenea ipoteză atunci când, în interpretarea liberală pe care o dă constituționalismului englez, îl portretizează pe Edward Thurlow, jurist eminent și lord cancelar. În comitatele lor, povestește Bagehot, ducii englezi de la sfârșitul secolului al XVIII-lea erau nemăsurat de puternici. Aveau prestigiu, moșii, clientele, rețele de influență. Numai că, atunci când se întrunea parlamentul, Lord Thurlow,

1. *Mihai Viteazul în conștiința europeană. 1. Documente externe*, Editura Academiei, București, 1982, nr. 147, pp. 404-408.

în ciuda originilor sale modeste, devenea „cel mai mare". De ce? Pentru că era capabil să vorbească articulat și argumentat despre lucrul public, în vreme ce ei nu aveau acest dar (*he could speak and the others could not speak*)[1]. Altfel spus, modernitatea politică este inseparabilă de procesul de domesticire a principelui și de raționalizare a guvernării prin intermediul discursului și dezbaterii despre guvernare. Jane Austen observa la rândul ei, în *Mansfield Park* (1814), că cineva fără avere și statut se poate distinge în profesia juridică, dar și în politică *through language and wit*. Politica descrierii și deliberării face imposibilă politica dominației pentru că instituie practica legăturii politice de tip normativ, ca un spațiu public autonom (care, altfel spus, își este principalul izvor de validitate), menit să disciplineze și să armonizeze conduitele individuale după regula libertății egale.

La rândul său, liberalismul nu poate fi imaginat fără o dublă credință: în productivitatea politică a cuvintelor, desigur, dar mai întâi în capacitatea de autocontrol a omului public. Disciplina personală evocată de Gladstone, deopotrivă a gândirii și acțiunii, stăpânirea de sine transformată în guvernare a sinelui până la sacrificiul subiectivității este condiția ca o societate de oameni liberi să se poată autoguverna prin limitarea ariei de acțiune a statului care guvernează. Suveranitatea sinelui este premisa necesară și obligatorie a suveranității statului-națiune liberal. Subiectul dominat, sinele guvernat de o putere instituită în afara lui dezvoltă un soi de frică (sau măcar reținere) de a-și afirma dreptul la libertate individuală, atitudine pe care mizează toate proiectele politice autoritare. Cum îndreptățirea de a ne exprima public gândurile are noimă doar în măsura în care suntem capabili să avem gânduri proprii, libertatea față de o autoritate exterioară sinelui este un câștig durabil doar atunci când permite instituirea unei conștiințe individuale mature și responsabile[2] Frica constitutivă de libertate a sinelui supus a fost transformată

1. Walter Bagehot, *The English Constitution*, editor Paul Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 72.
2. Erich Fromm, *The Fear of Freedom*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., Londra, 1942, pp. 207-208.

terapeutic de liberalii secolului trecut într-un liberalism al fricii[1], al precauției active și critice față de orice manifestare de autoritarism, de colectivism și de populism. În schimb, național-liberalii români, încă fideli unei viziuni despre putere ce ar fi fost inteligibilă pentru Mihai Viteazul, au instituționalizat frica de „străini", transformând guvernarea națiunii într-o luptă permanentă „împotriva poftelor nesăturate ale vrăjmașilor".

Pe scurt, pentru național-liberalismul românesc, cuvintele sunt lipsite de putere și nu au priză asupra politicii. Spațiul de viață comună al națiunii, așa cum a fost imaginat de liberali, nu a fost nici măcar unul *public* în sensul tare al termenului, în măsura în care a fost mereu și pare să rămână un produs al accidentului și al forței, nu o creație a reflecției și alegerii, pentru a prelua formula unui alt contributor la *Federalist Papers*, Alexander Hamilton[2]. Începând cu generația lui Nicolae Bălcescu, eroul exemplar al acestui spațiu este Mihai Viteazul, un *capitano di ventura*, un *warlord*, un protagonist al violenței și al istoriei incidentale, un accident narativ. Promotori ai cuvintelor și ai dreptului, ai singularității și autonomiei sinelui de talia și influența lui Thurlow sunt rari până la invizibilitate în canonul național-liberal. Probabil pentru că societatea românească de ieri și de azi, bântuită încă de frica de libertate și ispitită de formule autoritare de organizare a adevărului, acceptă fără dificultate să fie guvernată nu de principii dezbătute public, raționalizate și apoi juridizate, așa cum cerea John Jay, ci prin accident, mai precis prin puterea „accidentelor unor accidente", așa cum obișnuia Lord Thurlow să-i numească pe potentații vremii sale.

Guvernarea accidentelor prin golirea lor de orice substanță narativă a fost misiunea invariabilă asumată de PNL în toate întrupările sale istorice. În ziua de 17 iunie 2014, în discursul său la aniversarea a o sută cincizeci de ani de existență (discontinuă) a Camerei Superioare a Parlamentului, Crin Antonescu rezuma abrupt această funcție:

1. Judith N. Shklar, „The Liberalism of Fear", în *Liberalism and the Moral Life*, editor Nancy L. Rosenblum, Harvard University Press, Cambridge MA și Londra, 1989, pp. 21-58.
2. *The Federalist with Letters of "Brutus"*, p. 1.

„În România au existat patru instituții majore: Senatul, Camera Deputaților, Monarhia și Partidul Național Liberal [...] vorbesc despre istorie". Cu alte cuvinte, PNL este un monument istoric solid, cu caracter constituant și comemorativ, nu o narațiune a experienței colective a libertății și egalității politice ce poate interpela prezentul. PNL ar fi deci cu precădere un obiect al credinței și memoriei, inseparabil de cultul statului național al românilor.

S-ar putea ca PNL să fi fost oarecum condamnat să se imobilizeze în istorie pentru a face să treacă neobservat caracterul anistoric al istoriei naționale. Strădania fundamentală a liberalilor din a doua parte a veacului al XIX-lea a fost aceea de a demonstra că românii nu sunt, așa cum îi calificase în mod dureros Friedrich Engels în articolele sale din februarie 1849 consacrate panslavismului[1], un popor contrarevoluționar, fără vocația creării statului și deci fără istorie. O intuiție similară transpare și din *Discursul cetățeanului Bălcescu* publicat în 1851: dincolo de elogiul adus pasiunii etnice a românilor ardeleni, Nicolae Bălcescu sugerează, cu infinită delicatețe, că această înclinație naționalistă (condamnată de evenimente să fie și legitimistă, să se înroleze „sub steagul despotismului") ar putea fi oarecum anistorică, potențial antiistorică și în final contrarevoluționară[2]. În fond, național-liberalii au monumentalizat frica de libertate fără a fi cu adevărat ispitiți de liberalismul fricii.

Acesta este motivul pentru care PNL nu s-a manifestat doar ca un partid cu vocația irepresibilă a guvernării, ci a trebuit să devină guvernarea însăși. Liberalismul istoric românesc este deci eretic în sensul precizat de Acton: partidul s-a lăsat sanctificat de funcția pe care a îndeplinit-o în stat. În cadrele nominale ale regimului reprezentativ, PNL a reușit să funcționeze ca un partid-stat. Chiar și atunci când a fost trimis periodic în opoziție. A fost până în 1938 un exemplu

1. Roman Rosdolsky, „Friedrich Engels und das Problem der 'geschichtslosen' Völker (Die Nationalitätenfrage in der Revolution 1848-1849 im Lichte der 'Neuen Reinischen Zeitung')", *Archiv für Sozialgeschichte*, 4, 1964, pp. 87-282.
2. Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. II. *Scrieri istorice, politice și economice 1848-1852*, ediție de G. Zane și Elena Zane, Editura Academiei, București, 1982, pp. 114-118.

neobișnuit de atipic și precoce de partid de notabili aflat în simbioză cu statul, cartelizat cu statul[1]. Liberalii, inclusiv în epoca lui Cuza, nu au guvernat statul în numele unor cetățeni liberi, pe care să-și fi propus să-i reprezinte, ci au guvernat statul ca pe un patrimoniu propriu, cazând-se în țesutul său instituțional. Elitele liberale au guvernat guvernul, au guvernat parlamentul, au guvernat Banca Națională, au guvernat istoria patriei, au guvernat Biserica națională, au guvernat universitățile și Academia, au guvernat bugetul public și economia privată fără a le distinge, au guvernat chiar dinastia, au guvernat moneda, codurile, creditul, împroprietărirea, împrumuturile publice și procesele electorale. Au ambiționat (și parțial au izbutit) să guverneze sufletele, credința publică și memoria colectivă.

Cu o întârziere de două secole și jumătate, PNL – pentru a descrie colectiv și întrucâtva abuziv toate generațiile de național-liberali ce au curs de la 1848 până la 1948 – a fost *das Regiment im Land*. Cu acest titlu, a adus în modernitatea politică o formulă de guvernare de origine premodernă calificată. În timp ce știința politică se năștea pentru a însoți și explica democrația, PNL s-a folosit, desigur implicit și instinctiv, de tehnicile formale și informale de guvernare concepute de științele camerale pentru *Fürstenstaat*. În ochii PNL, trăsătura cea mai atrăgătoare a vechilor monarhii administrative, în numele cărora vorbeau Ungnad și Székely, a fost neîndoielnic cea disciplinară, descrisă de termenul *Polizeistaat*. PNL a fost deci, în solidar și pe durată lungă, un principe luminat întârziat, pe care cei doi ambasadori nu l-au întâlnit la vremea lor, care și-a polizat națiunea, a șlefuit-o și i-a dat o identitate politică. Sau, în limbaj sociologic, s-a impus drept unica structură de plauzibilitate[2] a istoriei moderne românești, de vreme ce a fost singura entitate ce a putut țese o relație

1. Partidul-cartel este un fenomen al anilor 1990, Peter Mair, Richard S. Katz, „Changing Patterns of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party" [1995], în *On Parties, Party Systems and Democracy. Selected Writings of Peter Mair*, editor Ingrid van Biezen, ECPR Press, Colchester, 2014, pp. 393-414.
2. Noțiunea îi aparține lui Peter L. Berger, *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, Anchor Doubleday, Garden City, New York, 1979, p. 18.

stabilă și durabilă între coeziunea instituțiilor politico-juridice preluate din inventarul liberal occidental și coerența subiectivă a credințelor, valorilor și viziunilor asupra lumii ce pot fi atribuite în indiviziune societății românești.

Iată de ce, după demisia comunismului, principalul obstacol în calea realizării în spațiul românesc a unei viziuni liberale articulate despre politică ar putea fi tocmai asumarea spontană și necritică a memoriei și istoriei național-liberalismului autohton. Contradicția nu mai are acum nevoie de explicații. Ereditatea în cauză se arată cel puțin echivocă atunci când este confruntată cu ceea ce trece drept canon liberal, oricât de cuprinzător și contradictoriu ar fi definit acesta. Vechii liberali români nu au împrumutat din acest canon decât constituționalismul ca metodă eminamente liberală de acțiune politică. Nu s-au angajat însă în operațiunea tipic liberală de instituire a unui regim al separărilor funcționale multiple: între sfera publică și cea privată, între regnul politic și cel economic, între guvernare și administrație, între Biserică și stat, între stat și societate.

Dimpotrivă, lungile și consistentele guvernări liberale din 1866 și până în 1938 au utilizat statul deopotrivă ca instrument de producere a avuției private și de control social. Statutul libertății individuale în spațiul românesc a rămas de atunci precar. Printr-un gest prevestitor, Ionel Brătianu înființează în 1924 atât Consiliul Superior al Apărării Țării, cât și Serviciul Secret de Informații, precursori indiscutabili, prin puterile extinse acordate dintru început, ai Consiliului aproape omonim instituit de Constituția din 1991, ca și al Securității comuniste și Serviciului Român de Informații. Tot atât de profetic, guvernul condus de Gheorghe Tătărăscu introduce în 1937 Codul de Justiție Militară, prin care civilii devin susceptibili de a comite crime, pedepsite sever și cu celeritate, de spionaj, sabotaj și de înaltă trădare. Statul comunist n-a făcut decât să continue această tradiție legală a suspiciunii față de cetățeni, dându-i dimensiuni mult mai ample, dar conservându-i spiritul represiv și chiar unele metode de lucru.

Dacă adăugăm „mistica șefului" de care a beneficiat dinastia Brătienilor, antiintelectualismul constant, naționalismul etnic militant, subvenționarea necondiționată a ortodoxiei în vederea utilizării

acesteia ca ideologie publică, protecționismul economic, suspiciunea față de votul universal și abilitatea de a-l manipula, rezerva crescândă față de libertatea de exprimare, ca și tentația guvernării discreționare (dacă nu chiar autoritare), vom găsi alte trăsături liberale inseparabile de istoria vechiului PNL.

Pe scurt, național-liberalismul românesc a fost unul calificat național, dar prea puțin liberal. A fost un liberalism al suveranității, nu unul al autoguvernării. În această calitate, a promovat o altă soluție de depășire a finitudinii umane decât cea propusă de eschatologia creștină[1]. *Crezul* liberal îi cheamă pe cetățeni să se sacrifice pentru statul-națiune, pentru unitatea sa, pentru apărarea acestuia împotriva inamicilor domestici și externi. Luptătorul liberal imaginat de PNL este o versiune modernă a martirului creștin. Primului i se comandă să-și dea viața pentru „veșnicia" națiunii, cel de-al doilea era pregătit să se jertfească pentru eternitatea Împărăției. De aceea a fost esențial pentru liberalismul istoric românesc să dizolve speranța mărturisită de Biserică în proiectul peren al statului-națiune[2], al cărui artizan și administrator s-a socotit a fi atât înainte de comunism, cât și după demiterea acestuia.

Firește, PNL nu s-a mai împletit cu statul după 1989, fără a se feri totuși să exploateze asocierea cu acesta ori de câte ori a avut ocazia. Procedând astfel, nu s-a deosebit de celelalte partide majore. Mai mult decât abandonarea formală a liberalismului nominal pe care se obișnuise să-l revendice din pricini istorice, comasarea cu PDL – unul din cei doi versanți ale Frontului Salvării Naționale, la rândul său succesor nu atât al partidului, cât al statului comunist – ar putea să fie evenimentul politic cel mai încărcat de consecințe. Cu condiția să fie interpretat ca o expresie a voinței de a resuscita, în calitate de „mare partid de dreapta", vocația fuziunii cât mai depline cu statul.

1. Paul Kahn, *Putting Liberalism in Its Place*, Princeton University Press, Princeton, 2005, pp. 81-83, 276-277.
2. *Vs*. comentariile lui Stanley Hauerwas, *Approaching the End. Eschatological Reflections on Church, Politics, and Life*, William B. Eerdmans, Grand Rapids, MI și Cambridge, 2013, pp. 70-71.

Dacă așa stau lucrurile, singurul destin posibil pentru liberalism în spațiul public românesc a rămas acela de a se (re-)inventa ca o forță etică și culturală minoritară, după exemplul liberalismului european al vârstei clasice. Ca un liberalism al voinței, cu o formulă a lui Paul Kahn, un liberalism gata de sacrificiu, pregătit adică să sacrifice fără ezitare interesele celor care îl poartă și prea puțin dispus să aducă sacrificii discursive și politice pe altarul statului național[1]. Liberalii, dacă ceva îi leagă genetic de creștini, au pesemne datoria politică de a rămâne ultimii „prizonieri ai speranței" (Zaharia 9: 12). Prizonieri ai speranței că cetatea oamenilor poate semăna întrucâtva cu cetatea lui Dumnezeu. În caz contrar, frica de autoritarism, de colectivism și de populism va fi tratată ca o patologie politică, nu ca un simptom al lucidității democratice, iar suveranitatea individului și libertățile publice nu vor mai avea nici purtători de cuvânt și nici practicieni. Așa cum a anunțat poetul, chiar și cei mai buni dintre cetățeni vor fi atunci lipsiți de orice convingeri.

1. Paul Kahn, *op. cit.*, pp. 161 sq.

Un dalmațian: liberalismul românesc postdecembrist

Dorin Tudoran

Ab origine

Întrebat despre natura democrației apărute în România după decembrie 1989, președintele care i-a urmat dictatorului Nicolae Ceaușescu afirma fără ezitare că aveam de-a face cu o „democrație originală". Ezitările au apărut abia atunci când Ion Iliescu a încercat să răspundă unei întrebări firești: prin ce anume și în raport cu ce alte forme de democrație se ilustrează originalitatea democrației românești postdecembriste?

Liberalismul românesc de astăzi urmează soarta democrației în care a renăscut. Ipostazele sale instituționalizate sunt atât de originale, încât apartenența sa la familia liberalismului se exercită printr-o căsătorie morganatică, postmodernă. Originalitatea acestei căsătorii în raport cu o căsătorite morganatică de tip clasic este dată de schimbarea paradigmei – de data aceasta, soției morganatice i se oferă și numele, și rangul soțului. Numai că nimeni nu-și mai amintește cine este soțul.

Timp de peste patru decenii (1948-1989), scena politică românească a fost ocupată de un singur partid politic. Mai întâi s-a numit Partidul Muncitoresc Român (1948-1965), apoi Partidul Comunist Român, *La même Jeannette autrement coiffée*.

Revenite în legalitate, partidele istorice românești – Partidul Național Liberal și Partidul Național Țărănesc – au fost așteptate de mulți ca factori majori ai regenerării rapide și ireversibile a vieții politice. Economicul era subînțeles.

Surprizele n-au întârziat să apară. Obstacolele întâmpinate de reconfigurarea rolului și impactului partidelor istorice nu au fost create

doar de concurenții politici de stânga, etichetați toți, cam otova, cu „criptocomunism". Slăbiciunile interioare au jucat un rol important.

Pe de-o parte, deceniile de nepracticare a politicului afectaseră – uneori până la un soi de anchiloză – articulațiile unor mecanisme fără a căror funcționare normală un reviriment nu poate să fie unul de substanță. În felul acesta, durata devine problematică. Îndelungata „pauză de guvernare", asigurată partidelor politice istorice de către dictatura comunistă, a constituit și ea o componentă importantă a lipsei de performanță a celor două partide, atunci când au format sau au fost incluse în guvernări postdecembriste.

Pe de altă parte, în 1990, liberalismul european nu mai era identic cu cel din 1948, anul eliminării pluralismului politic și filosofic din România. E încă un motiv pentru care conectarea liberalismului românesc postdecembrist la familia europeană este marcată de orbecăială. Un liliac scăpat la lumină, care nu se mai lovește de un întuneric impus de regimul hrubei, ci de o beznă generată de propriii globi oculari. Un soi de boală degenerativă, pe care picăturile cu libertate de acțiune și injecțiile cu „oportunități" nu o pot lecui ușor.

Nu obținerea statutului de membru în tot felul de familii și familiuțe europene este în discuție. Asemenea afiliații se obțin relativ ușor, după îndeplinirea unor ritualuri cunoscute. În discuție este calitatea liberalismului, fibra lui doctrinară și performanța politico-economică.

Astăzi, în România, există atâtea doctrine liberale câte grupuri sau grupuscule de liberali pretind că ele și numai ele reprezintă „adevăratul liberalism". Politicile liberale (economice, sociale etc.) nu decurg dintr-o doctrină. „Doctrinele" se pliază pe interese (nici măcar de partid, ci strict personale) și pe alianțe vremelnice, deseori jenante.

Rezultatul? Un miciurinism ideologic.

Originalitate, consecvență și cadență

Așadar, dacă democrația lui Ion Iliescu a fost una „originală", „original" pare să fie și liberalismul postdecembrist, căci originalitatea face parte din „excepționalismul românesc". Am avea de-a face cu un „liberalism integral". Adică? Simplu:

> Liberalismul integral este acel liberalism care promovează simultan politici în favoarea economiei de piață, a oamenilor cu inițiativă, a tinerilor, dar care știe să răsplătească și meritele, și munca pentru a aduce fiecărui individ o viață mai bună.
> Prin urmare, nu este vorba doar de un mesaj și de politici adresate unor segmente restrânse din baza socială a țării, ci de o construcție instituțională de pe urma căreia fiecare are ceva de câștigat: un sistem de protecție constituțională și de limitare a oricăror încercări de monopolizare a puterii, a principiilor riguroase de separare a puterilor în stat. În liberalismul integral, toată lumea are ceva de câștigat.
> La nivelul regimului politic, produsul instituțional al liberalismului integral este democrația liberală. Superioritatea liberalismului integral se manifestă atât față de variantele anterioare ale liberalismului, cât și față de celelalte mari (sau mici) familii doctrinare și de partide din Europa și din România.
> Față de reorientările partidelor în funcție de calcule oportuniste, și nu în funcție de interesele cetățenilor, PNL are avantajul consecvenței, care înseamnă raportarea la problemele unei societăți, a unei națiuni din perspectiva unei identități, doctrine și viziuni politice proprii, autentice, așa cum este liberalismul.
> PNL a depășit statutul de purtător de cuvânt al liberalismului clasic, de care a fost nevoie imediat după prăbușirea comunismului. PNL este astăzi exponentul liberalismului de tip integral și maximal, care chiar și pe scena europeană reprezintă o orientare avangardistă. Valorile clasice postbelice ale liberalismului european au intrat în „bagajul" politic al PNL încă din anii de început ai perioadei postcomuniste[1].

Retorica multor liberali români include trimiteri la Friedrich August von Hayek, indicând, printre multe altele, că marele economist austriac vedea în „coerența comportamentului politic"[2] *la qualité maîtresse* a liberalismului. Bănuiesc că este vorba despre acest pasaj:

1. PNL Mureș, *PNL – Despre PNL, PNL – Partid Liberal și European*, *www.pnlmures.ro/principiile-liberalismului*.
2. Roberto Dietrich, „Despre liberalism și liberali, *www.robertodietrich.ro/liberalismul-calea-spre-bunăstare*.

> *The important question is whether the individual can* foresee *the action of the state and make use of this knowledge as a datum in forming his own plans, with the result that the state cannot control the use made of its machinery and that the individual knows precisely how far he will be protected against interference from others,* or whether the state is in a position to frustrate individual efforts[1].

La nivelul politicului, „metresele" liberalismului românesc postdecembrist sunt prea numeroase. Rotarea lor este un semn al incoerenței. Rezultatul la nivel de politică economică riscă să devină deseori un cadou făcut stângii. Compromisurile s-au făcut, de obicei, în numele unei guvernări care să mulțumească și deviza de suflet a liberalilor, „Prin noi înșine!", și preocupările social-democrației pentru asistarea celor care găsesc cu greu succesul doar prin ei înșiși.

Dacă nu există mari confruntări pe marginea ideii că liberalismul a apărut „în epoca de descompunere a instituțiilor feudale"[2], există dispute aprinse legate de contribuția liberalismului românesc postdecembrist la descompunerea instituțiilor comuniste. De fapt, problema nu este atât cea a rolului în dezintegrarea unor asemenea bastioane instituționale, ci în capacitatea de a oferi alternative economice și sociale semnificative. Zidurile unor instituții producătoare de dependență au căzut. „Industriile" de producere a handicapului economic și social le-au luat locul.

Reforma agrară (de la o țară de mari latifundiari la o țară de mici proprietari) și cea electorală (introducerea dreptului de vot universal pentru bărbați) au constituit amprentele liberale pe viața României interbelice. Asemenea identificări sunt greu de stabilit pentru liberalismul românesc postdecembrist.

1. F.A. Hayek, *The Collected Works*, vol. II, *The Road to Serfdom: Text and Documents – The Definitive Edition*, The University of Chicago Press, Routledge, Londra, 2007, p. 118.
2. Apostol Stan, Iosa Mircea, *Liberalismul politic în România de la origini până în 1918*, Editura Enciclopedică, București, 1996, p. 11.

O relație extraconjugală: liberalismul & social-democrația

Criticii liberalismului românesc ante- și postdecembrist nu s-au sfiit să acuze lipsa de consecvență a PNL. Unul dintre capetele de acuzare este chiar reforma agrară din 1921, văzută de unii dintre criticii săi mai mult ca o expropriere decât ca o reformă, mai mult ca o decizie „de ordin sentimental" decât una bazată pe rațiuni economice, mai mult ca o eroare extrem de costisitoare decât o performanță istorică.

Pornind de la cartea lui Gh.M. Dobrovici, *Istoricul Desvoltării Economice și Financiare a României și Împrumuturile Contractate (1823-1933)*, apărută la Tipografia Ziarului *Universul* în 1934, Ionuț Bălan ajunge la concluzia-limită că PNL este chiar un „partid socialist"[1], căci actul social este preferat celui economic.

Dobrovici observa că „producția calitativă și cantitativă nu mai este cea de sub marea proprietate, desfacerea produselor agricole și în special a grâului nu mai este aurul dinainte de război"[2] și că cele cinci hectare pentru fiecare dintre cele trei milioane de împroprietăriți „explică multe din lacunele reformei agrare, ale cărei scopuri sociale au făcut să se neglijeze cu totul rațiunile economice, ceea ce lasă impresiunea că s'a făcut o împroprietărire de ordin sentimental, iar nu de ordin pur economic"[3].

Potrivit lui Ionuț Bălan, I.I.C. Brătianu ar fi preferat „să fărâmițeze fondul funciar pentru a elimina concurența politică a Partidului Conservator – ceea ce nu l-a deosebit prea mult de Ion Iliescu – și din acel moment România nu a mai fost grânarul Europei"[4].

Concluzia? „De fapt, între sloganurile «Prin noi înșine» și «Nu ne vindem țara» nu e o mare diferență, cu ele nu se pot atrage investiții străine."[5]

---

1. Ionuț Bălan, *PNL – un partid socialist. O arată reforma agrară din 1921*, în Blogu' lui Bălan, *http://bloguluibalan.ro/index.php/analize/193-pnl-un-partid-socialist-o-arata-reforma-agrara-din-1921*.
2. id.
3. id.
4. id.
5. id.

Probabil că, la 90 de ani după reforma agrară, formarea alianței politice și electorale Uniunea Social-Liberală (USL) a urmărit, printre altele, ca PNL să nu mai greșească de teama „concurenței politice a Partidului Conservator" de rit Dan Voiculescu, ci să izbândească economic alături de asemenea „conservatori" și de PSD. O nouă paradigmă a crezului „Prin noi înșine!"?

Secretar de stat și purtător de cuvânt al Guvernului României condus de Mugur Isărescu (2000), consilier pe probleme economice al președintelui PNL (2003), purtător de cuvânt al Alianței Dreptate și Adevăr (2004) și ministru al Finanțelor Publice în guvernul PDL condus de Călin Popescu-Tăriceanu, Ionuț Popescu propunea în 2009 o viziune mai „metaliberală" a reindustrializării României:

> Încet, pe nesimțite, fără ca vreun guvern să-și propună în mod explicit, a început reindustrializarea României. Renault, Ford, Nokia, poate Mercedes, poate Voestalpine pun câte un steguleț pe harta industrială a României. Alte sute sau mii de companii mai puțin cunoscute, românești și străine, au investit pentru a produce în România. La toate acestea trebuie adăugate numele mari, prezente în țara noastră, din domeniul bancar. Yahoo, Microsoft sau Google, chiar dacă discret, pun piciorul tot mai ferm pe pământ românesc. Așa cum spuneam, procesul reindustrializării se petrece fără ca vreun guvern să-și propună acest obiectiv. Ce trebuie să facă viitorul guvern, oricare va fi acela? Să preia din mers și să gestioneze acest proces, trecându-l în mod clar printre prioritățile sale[1].

Cum se poate realiza o reindustrializare „fără ca vreun guvern să-și propună așa ceva" nu este chiar imposibil de înțeles, deși prezintă o oarecare dificultate pentru o minte economic-neguvernamentală. *Ce fel* de reindustrializare se poate realiza „fără ca vreun guvern să-și propună așa ceva" este o altă întrebare. La ea au răspuns rezultatele (unii le consideră mai degrabă *side effects*) unei asemenea strategii economice social-democrat-liberal-conservatoare.

1. Ionuț Popescu, „Procesul reindustrializării se petrece fără ca vreun guvern să-și propună acest obiectiv", *Capital*, nr. 20, 21 mai 2008, *http://www.capital.ro*.

Liberalii la lucru

„Forța liberalismului românesc a fost demonstrată de performanța PNL de a avea un premier în fruntea guvernului României”[1], se afirmă într-un autoportret de partid din care am desprins și alte trăsături ceva mai sus. A pune față în față retorica (principii, idealuri, responsabilități clamate etc.) și prestația (rezultatele guvernării, activitatea parlamentară etc.) este un examen dificil pentru imaginea liberalismului românesc postdecembrist.

În epocă, guvernul liberalului Tăriceanu a fost perceput ca unul capabil să aducă o anumită bunăstare, să asigure o vizibilă creștere economică și să apere drepturile individuale. Criticii guvernării respective n-au lipsit și, în 2014, când candidatul la președinție, social-democratul Victor Ponta, a anunțat că Popescu-Tăriceanu este o soluție de premier la care se gândește serios, criticile au reapărut. Întâmplarea a făcut (deși eu cred că la mijloc s-a aflat mâna electoratului) ca Victor Ponta să nu ajungă președinte, chiar dacă, pentru al doilea tur de scrutin, își „asigurase” un confortabil „peste 50%”. Socoteala arăta roz. Ponta – 40,44% plus aliații săi: Tăriceanu – 5,36%, Vadim – 3,68%, Diaconescu – 4,03% și Meleșcanu – 1,09%. „Per total” și cu bătaie spre optimism, balanța electorală care l-ar fi adus pe Victor Ponta la Cotroceni ar fi fost de 55%.

Confruntați cu posibilitatea unui alt guvern liberal Tăriceanu, de data aceasta în alianță cu „dușmanul istoric” al PNL, PSD, criticii premierului Tăriceanu, în ipostaza sa pedelistă, au scos pe tapet contraperformanțele fostului prim-ministru din perioada 2004-2008[2]:

- nici un kilometru de autostradă;
- „Marea Borduriadă” – kilometri de borduri în loc de kilometri de autostradă;
- incubatorul în care au fost pregătiți viitorii „regi ai asfaltului”;

1. *Ibidem*.
2. Doru Ciseara, Mona Scărișoreanu, Romuls Georgescu, „Ce nu spune propaganda PSD despre guvernarea Tăriceanu”, *România liberă*, 5 noiembrie 2014, *http://www.romanialibera.ro/politica/politica-alegeri-prezidentiale/ce-nu-spune-propaganda-psd-despre-guvernarea-tariceanu-356283*.

– cheltuirea nejustificată a banului public;
– 160 000 de noi bugetari (o creștere de 10%);
– o creștere economică pe bula imobiliară, nu în producția industrială;
– creșterea deficitului bugetar, acoperit prin împrumuturi;
– absența reformei necesare în sistemul de colectare a taxelor;
– creșterea arieratelor companiilor de stat;
– creditele obținute doar pe baza buletinului de identitate;
– creditele în „monede exotice";
– nici un euro obținut prin Programul Operațional Sectorial de Transport;
– întârzierea listării la Bursă a acțiunilor Fondului Proprietatea;
– deturnarea scopului Fondului pentru Mediu;
– majorarea pensiilor cu 50% sub presiunea PSD, deși inițial proiectul fusese respins de ministrul liberal Varujan Vosganian, ca fiind „insustenabil financiar".

I s-au recunoscut însă:

– tăria de a fi susținut că majorarea salariilor profesorilor cu 50% era imposibilă;
– reducerea contribuțiilor, „nu electoral, riscant și dintr-odată", ci „planificat, în timp".

Moartea arborilor doctrinari și prosperitatea arborelui multipartinic

În România, vremea arborilor doctrinari pare să fi dispărut. A fost înlocuită de o cacofonie ideologică. Ea face aproape imposibilă folosirea vreunei grile prin care să poți descifra „pedigreeul" actorilor politici – fie partide, fie doar politicieni.

Partidul unic a fost înlocuit cu arborele doctrinar multifuncțional, un fel de Turn Babel vegetal. Noua specie poate fi numită baobabul românesc. Despre culoarea politică a fructelor lui nu poți fi niciodată sigur[1].

1. Aceste paragrafe sunt preluate din Dorin Tudoran, *Absurdistan. O tragedie cu ieșire la mare*, Polirom, Iași, 2008, p. 57.

Reforma agrară (de la o țară de mari latifundiari la o țară de mici proprietari) și cea electorală (introducerea dreptului de vot universal pentru bărbați) au constituit amprentele liberale pe viața României interbelice. Asemenea identificări sunt greu de stabilit pentru liberalismul românesc postdecembrist.

Studiu de caz

a) Pe la mijlocul anilor '90, câțiva lideri și simpatizanți liberali, ca întotdeauna în criză de „catindat", îi transmit lui Teodor Stolojan întrebarea: „N-ați vrea să fiți candidatul nostru pentru funcția de șef al statului?". Stolojan oferă două răspunsuri. Primul: dacă s-ar reîntoarce în politică, partidul pe mâna căruia ar merge nu ar fi decât PDSR, la care prețuiește doctrina și infrastructura. Al doilea: dacă există un partid care nu îl atrage sub nici o formă, acela este tocmai PNL.

b) În 1996, deși funcționar al unei instituții internaționale, Stolojan îl însoțește pe Ion Iliescu pe scena unde acesta își anunță o nouă candidatură la funcția de președinte. Ion Iliescu pierde acele alegeri.

c) În anul 2000, Stolojan devine peste noapte nu doar liberal pursânge, dar și candidatul PNL pentru prezidențiale. După ce pierde vârtos, dă vina pentru succesul contracandidatului Ion Iliescu pe Doina Cornea și Ana Blandiana[1].

d) Situația creată de rezultatele alegerilor parlamentare și prezidențiale din 2004 readuce în discuție fuziunea PNL-PD. Ea nu este determinată de vreo vecinătate doctrinară. Între partidul Brătienilor și așchia smulsă din FSN/PDSR nu ar avea cum să existe asemănări. Mai mult, după 1989, Traian Băsescu și foști feseniști-pedeseriști-pedișți și-au croit o bună parte a identității lor politice și doctrinare – o stângă tributară PCR – și pe hăituiala celui mai important partid istoric al României: PNL.

e) Pentru o vreme, aliații se gândesc ce nume să-i dea noului partid născut din antiteza doctrinară PNL *vs* PD. Unii propun Partidul

1. *Ibidem*, pp. 55-56.

Liberal Democrat, alții – Partidul Democrat Liberal. Dacă s-ar fi optat pentru PLD, cui i s-ar fi opus noul partid? Probabil Partidului Liberal nedemocrat, nu? Optându-se pentru PDL, noul partid s-a opus probabil Partidului Democrat Neliberal. Între cele două versiuni apăruse cea a lui Valeriu Stoica: Partidul Popular[1].

f) În 2014, nemulțumit pe conducerea PNL, fostul prim-ministru și președinte al partidului, Călin Popescu-Tăriceanu, formează un alt pol liberal, Partidul Liberal Reformator, drept contraofertă electoral-doctrinară la Partidul Liberal Nereformator, *aka* PNL, partid al cărui președinte fusese pentru ani buni.

g) Membri marcanți ai PNL au devenit nu doar cunoscuți politicieni de stânga, inclusiv fostul prim-ministru fesenist Petre Roman. Cum putea să nu fie cooptat în PNL și creștinul (democrat, firește) Gigi Becali?

h) Teodor Stolojan a (pede)liberalizat partidul. Traian Băsescu a popularizat PDL. Petre Roman a rotacizat partidul. Călin Popescu-Tăriceanu a reformat democrația partidului. Gigi Becali a europenizat partidul. Crin Antonescu s-a retras.

i) *Finis coronat opus*: în anul 2014, PNL și PDL fuzionează într-un partid mereu nou, mereu vechi: PNL.

Lucru: deștept *vs* corect

Odată adjudecată președinția, au devenit din ce în ce mai vizibile coarnele unui complex de superioritate. Asemeni „adevăraților Arnoteni", „adevărații liberali" țin să marcheze deosebirea dintre ei și „ceilalți", cei plecați în 2004 și reveniți în 2014, însoțiți de foști membri ai fostului PD. La nici măcar un an după fuziune, Teodor Atanasiu, vicepreședinte al noului PNL, mărturisește că dezmembrarea noului PNL ar fi o mană cerească pentru liberali.

Care liberali? Vezi bine, „adevărații liberali", cei din fostul PNL. Despre membrii fostului PDL, „adevărații liberali" nu par a fi crezut vreodată că sunt compatibili cu liberalismul. Fuziunea a fost dictată de interese strict electorale:

1. *Ibidem*, pp. 59-60.

– Noi fără PD nu câștigam președintele. Ne-am ținut de nas și am făcut un compromis. Altfel nu se putea. Vă mai spun un lucru. Am făcut un lucru, eu zic deștept, chiar dacă în Bistrița e puțin altfel. Un lucru deștept de ce? Noi am făcut o fuziune paritară, în care noi am dat numele partidului, sigla partidului, candidatul la președinție al partidului și ei ne-au dat sediul (*râsete*), locația în care să funcționăm. Gândiți-vă că avem 28 de județe în care noi conducem în fuziunea asta paritară. Mai mult de atât nu puteam obține. Eu vă spun că le-am dat și iluzia că o să aibă prim-ministru. N-o să-l mai aibă. Vă dau în scris că nu o să-l aibă! (*râsete*)
– Cu toate că nu prea e corect! (*spune cineva din sală*)
– Nu e corect deloc, dar n-am nici o reținere. Nu-i corect, dar, dacă mâine ai prim-ministrul, poți face ce vrei și ai tot. Deci partidul ăsta va fi al vostru, nu al lor. Să fie foarte clar! A fost și va fi al nostru. Am avut nevoie de ei, acum nu mai am nevoie. Le-am spus că, dacă pleacă mâine, îmi fac un bine. Tot cu 45% rămân și nu mă mai întreabă nimeni ce e cu Boagiu, ce-i cu Anastase, ce-i cu Boc, ce-i cu dracu' și cu lacu'... Îmi fac un bine dacă pleacă... Nu o să plece, nu-s proști. O să conviețuim cu ei. Liderii lor o să dispară rând pe rând![1]

Cum au reacționat „mai noii Arnoteni" la comentariile „adevăraților Arnoteni?

Sulfina Barbu, vicepreședinte PNL, ramura PDL:

Domnul Atanasiu, dar și ceilalți colegi de la PNL trebuie să clarifice lucrurile în primul rând în fața electoratului, în fața oamenilor care au stat ore întregi la rând să-l voteze pe președintele Iohannis, pentru că, dacă ce spune domnul Atanasiu a fost premeditat, înseamnă că cetățenii, de fapt, au fost păcăliți. Să nu uităm că fuziunea dintre PDL și PNL a fost semnată de către domnul Iohannis, în calitate de președinte al Partidului Național Liberal. Nu pot să-mi închipui că domnul Iohannis a semnat un document fără nici o valoare.

1. Redacția Știri, „Teodor Atanasiu despre stenogramele în care îi asigură pe colegii din vechiul PNL că Predoiu (PDL) nu va fi premier", *HotNews*, 11 mai 2015, *http://www.hotnews.ro/stiri-politic-20112844-teodor-atanasiu*.

Trebuie să clarifice colegii de la PNL dacă pentru dumnealor semnătura pe un document nu reprezintă nimic, pentru că acordul de fuziune specifică foarte clar că prim-ministrul este dat de către fostul Partid Democrat Liberal. Prin declarațiile de la Bistrița, domnul Atanasiu pare că nu mai ține cont de semnătura președintelui României[1].

Gheorghe Falcă, primarul orașului Arad, copreședinte PNL Arad, ramura PDL:

Se va discuta în interiorul partidului (...). Mesajul nostru pentru cetățeni și politica reală este proiectul nostru politic. La Consiliul Național de Coordonare se va vedea forța noastră politică[2].

Traian Radu Ungureanu, europarlamentar liberal, ramura PDL:

Liberalii! Îi cunoaștem de mult, dar Teodor Atanasiu ne ajută să îi cunoaștem și mai bine. Ideea de bază ilustrată de Atanasiu în declarațiile înregistrate la Bistrița spune așa: numai fraierii negociază onest, iar noi nu suntem fraieri! Contribuția lui Atanasiu nu contrazice doctrina și istoria partidului. Oricine se așază la masă cu liberalii are nevoie de o retrovizoare gigant pentru a vedea la timp ce gropi se sapă și ce proiectile sau șopârle zburătoare vin din spate. Pentru toate astea, Teodor Atanasiu trebuie să demisioneze. De asemenea, ar fi de aflat ce cred Alina Gorghiu și Marian Petrache, martori la expunerea de la Bistrița, despre cugetările lui Teodor Atanasiu.
Teodor Atanasiu nu mai poate rămâne în partidul pe care crede că și l-a făcut escrocând PDL. Nu mai e loc. Cătălin Predoiu nu va înființa de dragul lui un post de ministru pentru Relația cu PSD

1. Cosmin Ruscior, „Sulfina Barbu: «Teodor Atanasiu îi face jocul lui Victor Ponta. Statutul PNL prevede sancțiuni»" (*http://www.rfi.ro/politica-78214-sulfina-barbu-teodor-atanasiu*).
2. Departamentul Politic, Mediafax, „Falcă: «Despre stenograme discutăm în interiorul PNL. Mesajul pentru cetățeni este proiectul PNL»", 11 mai 2015 (*http://www.mediafax.ro/politic/falca-despre-stenograme*).

în noul guvern. Teodor Atanasiu are ocazia să se întoarcă acolo unde se simte bine. Lângă Victor Ponta. Între șmecheri și hoți, singurii pe care știe să îi respecte[1].

La Consiliul Național al PNL, desfășurat în ziua de 23 mai 2015 la Pitești, Teodor Atanasiu a fost huiduit. Nu a reușit să păstreze microfonul mai mult de patru minute și, cu tot apelul lui Vasile Blaga („Suntem înțelegători, am trecut peste toate, vă rog să facem liniște. Vă rog să ne respectăm"), Atanasiu a trebuit să renunțe la discursul pregătit, nu înainte de a se adresa sălii cu trist-ironicul „Vă mulțumesc pentru primire"[2].

Declarațiile Alinei Gorghiu, copreședinte al PNL, de după Pitești, au purtat însemnele duplicității necesare unui tentative de *damage control*. Pe de o parte, Gorghiu a încercat să minimalizeze atât gravitatea declarațiilor lui Atanasiu făcute la Bistrița, cât și primirea de care s-a „bucurat" Atanasiu la Consiliul Național, numindu-le „mici incidente", „detalii nesemnificative pentru PNL"[3]. Pe de altă parte, a amenințat cu măsuri de forță: „De altfel, cum spuneam și ieri în discurs, cine nu va pricepe că echipa PNL este una va fi marginalizat"[4]. Lipsa de transparență rămâne în continuare o valoare liberală, atâta vreme cât discuții, afirmații sau polemici purtate în timpul întrunirilor de partid sunt catalogate de politicieni precum Gorghiu drept „spălări de rufe în public"[5].

---

1. Denisa Miron, „Europarlamentar PNL: «Atanasiu trebuie să demisioneze. Nu mai poate rămâne»", 10 mai 2015 (*http://www.stiripesurse.ro/europarlamentar-pnl-atanasiu-trebuie-sa-demisioneze-nu-mai-poate-ramane*).
2. *Realitatea.Net*, „Teodor Atanasiu, huiduit la Consiliul Național PNL. Predoiu, aplaudat", sâmbătă, 23 mai 2015 (*http://www.realitatea.net/teodor-atanasiu-huiduit-la-consiliul-na-ional-pnl-predoiu-aplaudat-reac-ia-lui-atanasiu_1704774.html*).
3. Alina Neagu, „Alina Gorghiu despre faptul că Teodor Atanasiu a fost huiduit la Consiliul National al PNL: «Rufele nu trebuie spălate în public. Orice derapaj ar trebui să nu mai existe»", *HotNews.ro*, 24 mai 2015 (*http://www.hotnews.ro/stiri-politic-20184878-alina-gorghiu-despre-faptul-teodor-atanasiu-fost-huiduit-consiliul-national-pnl-rufele-nu-trebuie-spalate-public.htm*).
4. *Ibidem*.
5. *Ibidem*.

Indiferent de starea de fapt, membrii partidului și presa trebuie să accepte că liderii partidului sunt singurii care stabilesc adevărul: „Dacă eu, și domnul Blaga, și domnul Atanasiu, și domnul Hava, și ceilalți colegi din conducerea partidului am spus public că nu există nici un fel de problemă, credeți-mă că nu există, chiar dacă, de multe ori, unii și-ar dori să existe”[1]. Ministerul Adevărului?

Cam în același timp, fostul președinte al PNL (astăzi, liderul celuilalt partid liberal) anunță intenția fuziunii dintre PRL și PC. Cercul se închide și brațele liberalismului românesc postdecembrist se pierd într-o deltă de mâl politic sulfuros și extrem de toxic[2].

Concluzie și anecdote

În ultimii 25 de ani, PNL se află într-o transformare perpetuă. Liberalismul ține pasul cu partidul, indiferent în ce partid sau mezalianță politică își pun în practică idealurile liberalii de toate culorile. O întrebare la care nu se poate răspunde afirmativ, fără a risca să fii acuzat de partizanat politic, este următoarea: „Există partide politice postdecembriste cu o prestație superioară celei a PNL?”.

La începutul anilor ’90, printre analizele privind „starea morală a națiunii” care supraviețuise dictaturii, s-au strecurat nenumărate anecdote. Una dintre ele conchidea că românii postdecembriști sunt asemeni dalmațienilor: nici integral albi, nici integral negri.

Câteva decenii mai devreme, unul dintre comedianții renumiți ai României, Mircea Crișan, avea să aibă nu puține dureri de cap legate de un spectacol celebru: *Eu și materia moartă*. Un moment de vârf al spectacolului îl constituia cel dedicat unei perechi de ciorapi arătate spectatorilor. „La prima vedere”, spunea artistul, „acești ciorapi sunt identici. Dacă vă uitați mai bine și mai de aproape la ei, veți vedea că fiecare dintre ei are o gaură la călcâi. Și aici e diferența:

1. *Ibidem*.
2. Departamentul Politic, Mediafax, „Tăriceanu propune ca la Congresul PLR, care va avea loc în iunie, să se dezbată fuziunea PRL-PC”, 19 mai 2015 (*http://www.mediafax.ro/politic/tariceanu-propune-ca-la-congresul-plr-care-va-avea-loc-in-iunie-sa-se-dezbata-fuziunea-plr-pc-14296893*).

unul e un ciorap cu o gaură, celălalt o gaură cu ciorap. Cam ca diferența dintre capitalism și comunism".

Mulți sunt tentați să-i acuze pe liberalii postdecembriști că sunt nașii „capitalismul sălbatic" românesc de astăzi. Ei ar fi singurii vinovați de „implementarea" acestui capitalism, termen lansat de Petre Roman și preferat în locul formulelor „pus în practică" sau „înfătuit", suspecte probabil de damf „comunist".

În 1990, primul șef de guvern postdecembrist (fesenist și mai apoi președinte al Partidului Democrat, același Petre Roman) țipa din balconul asediatului sediu al PNȚCD: „S-au demascat!", adăugându-și vocea la false acuzații aduse de FSN partidelor istorice, PNL și PNL. Azi, Petre Roman este membru al PNL – vezi bine, os de Brătieni.

Uneori, dalmațienii social-democrați poartă ciorapi cu gaură; alteori, dalmațienii liberali poartă o gaură cu ciorap. Cum se schimbă guvernarea (sau balanța în alianța de guvernământ), dalmațienii schimbă între ei ciorapii doctrinari.

Faptul că numărul românilor care se sinchisesc de doctrine politice și, implicit, de dispariția arborilor doctrinari este probabil din ce în ce mai mic nu constituie neapărat un capăt de țară. Ceea ce îi interesează pe cei mai mulți cred că este să vadă economia luată de pe butuci și pusă la lucru.

Dalmațienii politici nu mai sunt de mult amuzanți. Numărul fără sfârșit al alianțelor politice „contra naturii" construite în scopuri strict electorale a istovit curiozitatea cetățeanului pentru miciurinism ideologic. „Struțocămilele" de guvernământ au mai multe cocoașe decât dinții unui pieptene.

S-au încercat toate „permutările circulare" posibile, toate „soluțiile imorale", reîncălzirea tuturor ciorbelor sleite. *Real politik*-ul românesc s-a dovedit nu o vocație pentru un pragmatism pus în slujba cetățenilor, ci un poligon de antrenament pentru parvenitismul politico-economic infracțional. Corupția economică este acoperită de corupția politică. Aceasta din urmă prosperă din tainul pe care și-l ia de la cea dintâi. Statul de drept românesc al anului 2015 nu are nimic

de-a face cu statul de drept pe care se angajează să-l servească și să-l apere liberalismul.

Aflăm de la actorii principali ai acestor ultime două decenii și jumătate că rolul serviciilor secrete suferă de elefantiazis, că țara este fie una aflată la discreția procurorilor, fie una aflată la discreția prădătorilor și că diferența dintre asemenea „actanți" pare să devină nesemnificativă.

Cum s-a ajuns aici? Probabil, printr-un „Prin noi înșine!" prelucrat după rețeta unui cocteil în care „democrația originală" postdecembristă și „excepționalismul românesc" dintotdeauna își logodesc aromele. O credință care nu mai este una strict liberală, ci a fost preluată de întregul baobab doctrinar al României postdecembriste.

Washington, 27 mai 2015

Partea a III-a

Liberalismul: dezamăgiri și provocări

Denaturarea neoconservatoare a liberalismului

Adrian-Paul Iliescu

Guvernările neoconservatoare și susținătorii lor din lumea businessului, din mass-media și din sferele intelectuale au declanșat, începând cu anii ’80, o uriașă ofensivă propagandistică, pe care un economist de talia lui Paul Krugman (în *Conștiința unui liberal*) nu s-a sfiit să o califice „conspirație”. Axată mai ales pe idei neoliberale și chiar libertariene, ea critica vehement (și diaboliza) statul, reglementările sau intervențiile sale, asistența socială, bunurile publice, exaltând simultan ca valori în sine proprietatea privată, libertatea de inițiativă, economia dereglementată, piața liberă. Mobilizarea „neocon” s-a bucurat de un succes spectaculos; pe de o parte, ea a dus la un recul constant al partidelor liberale a căror acțiune a rămas „fără obiect”, de vreme ce propaganda neoconservatoare, mult mai puternică, și-a însușit cu succes principalele idei directoare; pe de alta, ea a impus o anumită „aliniere ideologică” – parțială, dar semnificativă – a stângii socialiste și social-democrate care a preluat mare parte dintre ideile economice devenite *mainstream*. S-a format astfel un consens larg, o „ortodoxie” a pieței libere, a minimizării proprietății publice (presupus ineficiente) și a reducerii intervenției statale (presupus contraproductive). Drept rezultat, opinia publică a putut percepe neoconservatorismul ca pe o formă modernă de liberalism, iar politicile neoconservatoare, ca vaste reforme în spirit liberal.

Au subzistat, desigur, diferențe semnificative între neoconservatorism, cu puternica sa înclinație spre paternalism, și variatele forme de liberalism (cu înclinații opuse), dar, în sfera politicilor economice și sociale, ele nu au schimbat în mod fundamental percepția dominantă a politicilor neoconservatoare drept politici de tip liberal.

Pe scurt, neoconservatorismul a confiscat (mai ales în opinia publică) marile teme ale gândirii liberale și a devenit pentru câteva decenii „vedeta" acestor idei.

Scopul meu este de a arăta pe scurt că percepția obișnuită este falsă, deoarece neoconservatorismul a inversat sensul acțiunii politice liberale și a falsificat cadrul valoric tipic liberalismului autentic. Într-un articol de dimensiunile celui de față nu se poate face o analiză și o argumentare completă; așadar mă voi mulțumi să indic doar câteva dintre ideile pertinente.

Voi schița două argumente principale. Primul: neoconservatorismul a decuplat politicile economico-sociale liberale de principiile ce formaseră cadrul lor moral originar, „umanist" și emancipator[1]. Al doilea: neoconservatorismul a transformat aceste politici din instrumente susceptibile de a fi evaluate public utilitarist în rețete absolute, justificate în sine, în „date naturale" ale existenței umane, ceea ce a condus, în fapt, la funcționarea lor ca suporturi active pentru statu quoul privilegiilor elitelor economice și politice avantajate, schimbare ce a inversat sensul emancipator al ideilor originare privind piața liberă, restrângerea sferei de acțiune a statului sau rolul proprietății.

Rescrierea continuă a istoriei ideilor sub patronajul dreptei neoconservatoare a obnubilat unele adevăruri fundamentale privind semnificația originară a liberalismului. Născut în cadrul luptei progresiste contra statu-quoului premodern, liberalismul a fost, de fapt, primul adevărat promotor al ideilor de emancipare socială și al principiilor pe care azi (sub influența manipulativă a ideologiei „neocon" și a libertarianismului de dreapta) ne-am obișnuit să le asociem exclusiv stângii. Prin autori precum John Locke, Immanuel Kant, Adam Smith, Jeremy Bentham, J.S. Mill și mulți alții, liberalismul a respins ordinea politică premodernă, axată pe fatalitatea dominației elitelor aristocratice asupra „omului obișnuit", introducând în lumea occidentală postrenascentistă idealurile/principiile demnității persoanei (Locke, Kant), al maximizării libertății individuale (Kant, Mill),

1. Folosesc distincția principii/politici fixată de Ronald Dworkin în celebra sa carte *Taking Rights Seriously*, distincție care, așa cum se vede chiar din explicația autorului, se aplică în genere politicilor publice, nu doar sferei juridice.

al garantării autonomiei („nimeni nu-mi poate impune să trăiesc așa cum vrea el" – Kant), al egalității fundamentale („fiecare contează cât unul și nu mai mult decât unul" – Bentham) și chiar (în forme specifice) al fraternității[1] (așa cum se vede limpede la Adam Smith), precum și idealul (auto)guvernării reprezentative.

Politicile socioeconomice liberale (apărarea proprietății private, protejarea libertății pieței și a libertății de inițiativă, promovarea libertății de exprimare) nu s-au născut într-un vid moral, ca scopuri în sine sau ca obligații fatale impuse de „natura" lucrurilor. Ele se justificau prin principiile/idealurile enumerate mai sus și vizau obiective generoase: capacitarea (*enabling*) și autonomizarea individului obișnuit (mic întreprinzător/proprietar/comerciant/fermier/liber profesionist), mai ales a clasei de mijloc, dar și a maselor muncitoare; reducerea posibilităților elitelor politice statale și ale grupurilor privilegiate (înzestrate cu mare capacitate de amenințare-negociere)[2] de a interveni *ad libitum* asupra proiectelor individuale de acțiune și viață; reducerea abuzului de putere asupra agentului individual obișnuit (cu o slabă capacitate de negociere). Pe scurt, valorile și politicile liberale originare se subordonau unor sarcini „umaniste", eliberatoare și emancipatoare, nu apărării unui statu-quo al dominației celor puternici/avantajați. Ele promiteau progres, armonie socială, inclusivitate și prosperitate pentru toți oamenii, promisiune care a mobilizat, de altfel, mase mari de cetățeni la lupta împotriva fatalismului inerent ordinii sociale premoderne. Liberalismul anglo-saxon

1. Asociem grăbit fraternitatea maximalismului Revoluției franceze, deoarece anumite forme ale acesteia se regăsesc la mulți autori liberali, în primul rând la Adam Smith. Chiar și Bastiat, adversarul cel mai vehement al ideilor socialiste, admitea că liberalii aspiră și ei la solidaritate și fraternitate (în articolul „Justice et Fraternité").
2. Folosesc conceptul de *capacitate de amenințare/negociere* în sensul consacrat începând de la analiza lui Nash, care a indicat modul în care negocierea dintre „bogat" și „sărac" este marcată de capacitatea (mai mare a celui dintâi, mai mică a celui de-al doilea) de a forța o soluție favorabilă lui. Bineînțeles, sensul respectiv nu este unul particular, specific acestui tip de negociere, ci coincide cu cel din teoria jocurilor, ilustrat de cele mai diverse tipuri de negocieri dintre agenți cu capacități diferite de presiune reciprocă (jocul „bătălia sexelor", jocul celor doi vecini instrumentiști etc.).

vedea mecanismul de piață ca unul de armonizare a tuturor intereselor (David Hume, Adam Smith), a cererii cu oferta, a productivității cu nevoile, de capacitare a persoanelor, de includere amplă (în interacțiunea socioeconomică) și de autonomizare a individului. El nu era (în acest sens) nici elitist, nici conservator, după cum nu afișa nici fatalismul propriu teoriilor privind existența unei ordini sociale prestabilite, care ar disocia oamenii în „oameni de elită" și „oameni de rând" sau în „învingători" și „învinși". Piața liberă nu era gândită ca un mecanism orientat către beneficii exclusiviste, cum ar fi cel mai mare profit posibil imediat pentru cel mai bine poziționat momentan să îl obțină (cel mai puternic economic sau politic), ci spre un succes economic durabil, colectiv.

Fondatorii liberalismului anglo-saxon au promovat pe larg ideile „cursului natural al lucrurilor", „mâinii invizibile" și „creșterii organice", dar aceste teme de metafizică socială nu aveau un caracter „insular", ci erau asociate cu idei optimiste despre capacitățile individuale, despre posibilitatea armonizării intereselor sociale, despre consecințele finale pozitive ale mecanismelor de piață, ținute sub control de politici abile. Chiar gânditorii cei mai realiști ai iluminismului anglo-saxon credeau în capacitatea guvernării de a înrola răul (egoismul, de exemplu) într-o acțiune colectivă care aduce binele general; un autor prea conștient de viciile inerente firii umane, cum a fost Bernard Mandeville, anunța, în faimoasa *Fabulă a albinelor*, că, „printr-o cârmuire iscusită", viciile umane pot fi puse „în slujba măririi și a fericirii lumești a întregului". Nu era vorba nici despre contestarea ideii de bine public, nici despre prohibirea oricărei acțiuni politice sau abandonarea indivizilor în mâinile sorții (a norocului/nenorocului lor personal), ci despre o folosire abilă a instituțiilor în vederea „domesticirii" răului inerent, a convertirii lui în bine public. Bine-cunoscutul slogan „vicii private, beneficii publice" – fundament moral al pieței libere și al capitalismului, legitimând interesele egoiste și goana după profit ca instrumente funcționale benefice – nu excludea intervenția instituțională, ci o presupunea. Mandeville nu cerea eliminarea statului ca fiind „problema, iar nu soluția", așa cum au făcut neoconservatorii începând chiar cu Ronald Reagan, ci „forme de cârmuire care să nu permită păgubirea bunăstării comune".

Societatea ca entitate colectivă, presupunând solidaritate, era pentru clasicii liberalismului ceva de la sine înțeles. În cel de-al treilea apendice la *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Hume prezenta fericirea și prosperitatea socială ca pe un zid la soliditatea căruia contribuie *toți membrii comunității* impulsionați de „virtutea socială a bunei voințe", iar regulile generale inflexibile privind proprietatea, ca pe cerințe ale folosului public, nu ca date ale unei ordini naturale, fatidice. Este bine știut că, pentru Adam Smith, piața liberă nu este o entitate insulară, ci o realitate funcțională, care, deși presupune interesul personal, este imersată într-un mediu social marcat de simpatia sau grija reciprocă a membrilor comunității. Nici proprietatea privată, nici piața liberă nu sunt deci concepute ca scopuri în sine, independente de solidaritatea socială și atașamentul față de binele public, ci ca instrumente ce funcționează tocmai în ambianța umană în care sunt prezente aceste calități. Tradiția intelectuală a cuplării mecanismelor tipic liberale (ordinea spontană, proprietatea privată, piața liberă, libertatea de inițiativă) cu anumite idealuri de solidaritate socială (desigur, nu de tipul celor socialiste sau comuniste) merge până în secolul XX, la F.A. Hayek, care apără încă necesitatea asistenței sociale (cerință a menținerii atașamentului celor dezavantajați față de libertate și ordinea de drept) și rolul constructiv al bunurilor publice, și Karl Popper, care a atenționat că abrogarea intervențiilor statale conduce la dictatura deținătorilor puterii economice, posesori ai unei imense capacități de amenințare-negociere. Intervenția statală, chiar cea asistențială, încă este recunoscută la mijlocul secolului XX ca o necesitate pragmatică implicată de imperfecțiunile pieței, de prezența hazardului (ambele recunoscute de Hayek) și de riscurile dictatului puterii economice (Popper), pentru ca numai neoconservatorii și libertarienii să o demonizeze, începând cu ultima treime a acestui secol.

Neoconservatorismul, aliat cu neoliberalismul, a modificat radical raportul dintre principiile și politicile liberale. Unele dintre principiile liberale sunt denunțate, odată cu conceptele fundamentale pe care se bazau. Când Margaret Thatcher a anunțat că *there is no such thing as society* (1987), ea a repudiat nu numai folosirea necritică,

propagandistică a conceptului, ci însăși legitimitatea valorilor solidarității și fraternității. Aceste valori au fost interpretate deliberat ca pure sloganuri socialiste sau comuniste desuete și au fost evacuate treptat din conștiința publică, ceea ce a făcut justificabile și plauzibile politicile antisindicale, îndreptate împotriva bunurilor publice (ofensivele de privatizare totală) și, bineînțeles, politicile de descurajare a redistribuirii beneficiilor cooperării sociale. Prin eforturi teoretice (sprijinite pe premise neoliberale sau libertariene), dar și propagandistice, egalitatea a fost redusă la formele sale elementare (egalitate în fața legii, egalitate în drepturi constituționale, egalitate procedurală), ceea ce a escamotat alte forme, esențiale, de egalitate: egalitatea în capacitate de negociere sau egalitatea oportunităților. Grupurile fără disponibilități de resurse, deci cu o capacitate de amenințare/negociere scăzută, au devenit treptat tot mai neputincioase în fața celor cu capacitate masivă de negociere (investitori, corporații): angajații sunt tot mai puțin capabili să se opună dictatului angajatorilor, accesul la studii de calitate se îngreunează sau se obține cu prețul imoral al reducerii drastice a autonomiei individuale (din cauza datoriilor pe termen lung contractate pe perioada studiilor). În general, idealul egalitar a fost compromis prin preluarea și difuzarea largă a ideii libertariene că egalitatea se confundă cu uniformitatea artificială, că apelul la egalitate este o „revoltă contra naturii" (Murray Rothbard). Autonomia individuală însăși, deși protejată cu fanatism în cazul deținătorilor de resurse (întreprinzătorii), a căror libertate de acțiune nu mai este diminuată de nici un fel de considerente de interes public, a fost subminată de ideologia soluționării problemei penuriei de resurse prin contractare de datorii, migrație internă sau emigrație. Îndatorarea permanentă, elogiată ca stare normală din punctul de vedere al economiei de piață, și chiar cea excesivă, atribuită (conform propagandei „neocon") exclusiv cauzelor personale, nu unor fenomene sistemice, se transformă într-o formă mai subtilă, dar foarte durabilă de aservire a persoanelor lipsite de rezerve operaționale de resurse. Aplicarea inconsecventă și preferențială a imperativului autonomiei în politicile publice (maximal pentru corporații, minimal pentru cetățeanul obișnuit) a slujit de fapt subordonării agenților cu slabă capacitate de negociere față de cei cu o mare

capacitate de acest fel. Politicile publice se concentrează pe susținerea celor din urmă (prin dereglementari ce amplifică libertatea lor de acțiune, prin facilități economice și comenzi de stat, prin diminuarea impozitării și prin recunoașterea dreptului lor de a investi cât de mult în campanii de lobby sau în campanii electorale), lăsându-i pe cei dintâi fără susținere, deci obligați să rezolve chestiunea penuriei lor de resurse prin negociere cu cei puternici economic și financiar.

În același timp, disparitățile de resurse și de libertate de acțiune (autonomie) se transformă în disparități de putere politică, deoarece grupurile ce dețin mari rezerve de resurse își asigură dominația în instituțiile politice sau economice (agenții de reglementare) și prin aceasta își asigură reglementările favorabile (*regulatory capture*). Apare un mecanism de autointensificare (*self-enforcement*) care lucrează sistematic în favoarea celor inițial avantajați: deținătorii surplusului de resurse pot, odată ce acesta este acceptat ca normal, natural, să-l folosească pentru a-și asigura reglementările favorabile, acelea care le permit extragerea de rentă și deci amplificarea suplimentară a surplusului de resurse, cu efectul creșterii și mai masive a capacității de *regulatory capture*. Nu numai că acest mecanism distruge continuu egalitatea (amplificând disparitățile de resurse și influență), dar introduce un cerc vicios foarte greu de eliminat. Inegalitatea excesivă are ca efect pervertirea mecanismului de piață, așa cum fusese el conceput ca mecanism egal, *fair* și inclusiv. La rândul ei, denaturarea funcționării pieței atrage după sine fenomenele bine cunoscute și larg documentate în ultimele două decenii: polarizarea socioeconomică paroxistică, diminuarea continuă a clasei de mijloc – baza socială tradițională a capitalismului –, diminuarea drastică a mobilității sociale verticale (*upward mobility*), reducerea capacității grupurilor sociale cu putere de negociere mică de a mai influența decizia politică etc.

În viziunea clasică a liberalismului, piața liberă și proprietatea privată erau justificate utilitarist, ca sisteme de organizare/interacțiune optimale, ale căror performanțe se verifică prin prisma consecințelor benefice globale. Acest mod de a vedea implică și recunoașterea lor ca *instrumente* sau *mijloace*, nu scopuri în sine. Ideea fundamentală nu era atât că proprietatea privată este un dat natural, sacrosanct,

cât aceea că ea constituie instrumentul principal al autonomiei individuale. Este adevărat că gânditorii clasici au recurs și la ideea *naturaleței* relațiilor de piață, dar acest argument funcționa ca element descalificant pentru statu-quoul premodern („nenatural") și ca atu preferențial pentru o nouă ordine economică, de tip capitalist, adecvată cursului firesc al lucrurilor. Miza principală era deci aceea de a susține ordinea de piață în dauna ordinii „artificiale" impuse de doctrinele premoderne, nu aceea de a repudia și imobiliza statul prin absolutizarea libertății „naturale" a pieței.

În interpretările neoconservatoare însă, lucrurile se modifică. Preluând o serie de toposuri neoliberale și libertariene, aceste interpretări impun acum proprietatea privată și piața liberă drept ingrediente ale unei ordini naturale fatale, asupra căreia intervenția publică sau statală nu poate avea decât caracterul unei violențe nelegitime. Ideea că proprietatea privată nu este decât extensia proprietății asupra propriei persoane, că această proprietate este intangibilă, indiferent de consecințele funcționării ei neîngrădite, transformă proprietatea din *mijloc* al autonomiei individuale în *scop în sine*. În același sens acționează și sistematica decuplare a proprietății private de condițiile contextuale, care în practică au contribuit masiv la succesul economic al întreprinzătorilor privați, de infrastructura economică (transport, energie etc.), de educație (pregătirea forței de muncă) și de asistența socială *finanțate din fonduri publice*, de existența cererii sociale de mărfuri și produse care facilitează succesul inițiativei private. Propaganda neoconservatoare modelată libertarian creează impresia falsă că proprietatea privată nu este numai o condiție necesară, ci însăși condiția suficientă a bunei funcționări a economiei de piață. Proprietatea privată apare ca fenomen magic în sine, a cărui existență netulburată de inițiativa publică ar conduce automat la succes economic. În acest cadru de gândire, constatările de fapt privind limitele funcționalității proprietății private: privatizările eșuate (ca bine-cunoscuta privatizare a *British Rail*), orientarea frecventă a întreprinzătorilor către extragerea de rentă și nu spre activități utile, sistematica transferare a unor costuri asupra societății (prin neasumarea externalităților negative: poluare, epuizare a resurselor publice, socializare a pierderilor în condițiile privatizării beneficiilor etc.) nu mai contau

ca dovezi ale limitelor acesteia sau ca indicii ale relativității sale, ale dependenței sale de condiții sociale cadru și deci ale necesității evaluării în context și după consecințe, ele deveneau accidente explicate ad-hoc și minimalizate astfel încât să nu se aducă lezare sanctității proprietății și privatizării.

Teoria că funcționarea pieței libere (dereglementate) nu este decât efectul acțiunii legitime neîngrădite a agenților, că reglementarea este principial abuzivă și contraproductivă, că impozitarea profitului este o formă de violență („muncă silnică", în interpretarea lui Robert Nozick) sau de furt din beneficiile justificate ale întreprinzătorilor conduce la o sacralizare a mecanismelor de piață și la condamnarea definitivă a intervenției statale. Se naște astfel fundamentalismul pieței (*market fundamentalism*), care decuplează definitiv ideea pieței libere de analiza consecințelor funcționării sale. Este adevărat că în unele cazuri neoconservatorismul a suplimentat justificările principiale ale pieței libere (ca unic mecanism legitim moral) cu unele interpretări utilitariste, așa cum este teoria *trickle down* a beneficiilor activității economice, conform căreia exacerbarea profiturilor întreprinzătorilor ar conduce la „revărsarea" beneficiilor economice asupra grupurile situate mai jos pe scara prosperității. Dar, lăsând la o parte faptul că această teorie a fost infirmată de datele statistice acumulate, ea nu a constituit niciodată coloana vertebrală a fundamentalismului de piață. În centrul acestuia au rămas ideile principiale privind caracterul rău („nenatural" și ineficace) în sine al intervenției guvernamentale, caracterul bun în sine al libertății neîngrădite de acțiune economică, nocivitatea principială a reglementărilor și ilegitimitatea/imoralitatea redistribuirii de resurse. Odată acceptate aceste premise, piața liberă devine un mecanism legitim în sine, indiferent de consecințele funcționării sale, în care unii câștigă (*winners*), iar alții pierd (*loosers*), fără posibilitatea unei intervenții rectificatoare justificate moral. Această tonalitate fatalistă a viziunii propagate de neoconservatorism se află într-un contrast spectaculos cu optimismul și generozitatea ideilor liberale originare.

Imaginea pieței libere nu mai este astfel imaginea unui mecanism integrator, care include și răsplătește pe toți membrii societății, ci un fel de fatalitate „naturală", ale cărei rezultate trebuie acceptate

necondiționat drept singurele justificate moral. Piața liberă devine dintr-un instrument util în vederea atingerii unui scop generos (autonomizare, emancipare, dezvoltare, ascensiune socială) o condiție fatală, exact așa cum fusese în Evul Mediu ierarhia de sânge, și implicit un scop în sine, interzis evaluării critice utilitariste.

S-ar putea crede că în această analogie se strecoară o confuzie, deoarece superioritatea aristocratică consacrată de ideile medievale nu se baza pe merite, ci pe norocul nașterii (într-o familie nobilă), în timp ce e succesul economic în capitalism presupune (și) merite. Există desigur deosebiri semnificative și profunde între cele două ordini sociale comparate (nu le putem inventaria aici). Dar, din punctul de vedere care interesează, subzistă și înrudiri importante ce justifică analogia de mai sus. Iată două dintre ele. Mai întâi, ambele doctrine scot ordinea socioeconomică de sub incidența analizei utilitariste deoarece ambele o prezintă ca fatală și legitimă în sine (purtând girul deciziei divine într-un caz, al „caracterului natural și moral" în celălalt) – adică o sustrag contingențelor și riscurilor unei evaluări a rezultatelor economice, sociale, efective. Nici doctrinele medievale ale superiorității de sânge, nici doctrina pieței libere și a statului minimal nu mai pot fi aduse în fața instanței raționalității practice, pentru a li se evalua pragmatic legitimitatea pe baza efectelor sociale înregistrate de aplicarea lor. În al doilea rând, în ambele tipuri de ordine *norocul* joacă un rol esențial. Așa cum a recunoscut chiar Hayek, succesul pe piață se datorează adesea în mare parte norocului; el nu este complet aleator, dar conține un factor aleator important, în multe cazuri imposibil de eliminat. Hayek admite și că uneori norocul, nu meritul, este sursa principală a succesului pe piață. Dar și atunci când meritul este incontestabil, norocul rămâne un ingredient necesar al succesului de piață. De pe alte poziții teoretice, David Gauthier, autorul celebrei *Justice by Agreement*, a explicat de ce meritul care atrage succesul este însoțit, inevitabil, și de noroc. Referindu-se la faimosul exemplu al vedetei sportive (cazul Wilt Chamberlain) dat de Robert Nozick și transformat de apărătorii statu-quoului capitalist în icoană a neoliberalismului și libertarianismului, Gauthier reliefează că, fără norocul de a nu avea

concurenți la fel de talentați activi pe piață în același moment (fără norocul de a nu exista mulți rivali înzestrați, de a înregistra o „ofertă" mică de sport excelent), vedeta, cu toate meritele sale, nu ar reuși niciodată să extragă beneficiile excepționale „cuvenite" – căci piața distribuie de fapt beneficiile după raportul cerere-ofertă, nu după merite *ca atare*. În cazul în care se întâmplă ca oferta să fie foarte mare în raport cu cererea (sunt mulți „producători" ce oferă bunuri/servicii similare), meritele acestora, fie ele cât de mari, nu mai sunt recompensate corespunzător pe piață. Din aceste motive, ca și din cele semnalate de toți analiștii care evidențiază inegalitatea inițială de șanse (avantajele suplimentare decisive ale celor care au norocul să pornească în viață de pe poziții economice superioare), deși piața liberă se axează și pe merite, elementul *noroc* continuă să joace un rol esențial și în capitalism. Nu mai este vorba, evident, de norocul de a te naște „cu sânge albastru", este vorba de norocul de a porni în viață de pe o poziție bine situată economico-social, deci cu șanse superioare de succes, de norocul de a nu suferi de pe urma unor condiții concurențiale susceptibile să anuleze avantajele pe care meritul ar trebui să le aducă și de alte forme de context favorabil.

Cum a reușit neoconservatorismul această sacralizare a proprietății private și a pieței libere, această transformare a unor instrumente (desigur, fundamentale) în scopuri absolute? A fost rezultatul unui întreg proces social, politic și ideologic desfășurat pe perioada mai multor decenii – explicația este complexă, ea nu poate fi detaliată suficient aici. Dar un element esențial, ce merită menționat a fost transformarea percepției sociale a pieței și proprietății private. Fanteziile libertariene (ideea continuității necesare de la proprietatea asupra propriei persoane la proprietatea asupra bunurilor, idealul privatizării complete a bunurilor, ideea caracterului superfluu și contraproductiv al proprietății publice), sensibilitățile anticomuniste (tot ce este orientat către public, colectiv sau către interese generale ar fi o concesie făcută comunismului sau socialismului), diverse idei economice la modă au fost mobilizate pentru a dovedi că proprietatea privată este un scop în sine, ceea ce, bineînțeles, legitima distrugerea sistematică a bunurilor publice, indiferent de consecințe. La fel au stat lucrurile și cu piața liberă. Ea a încetat de a mai fi un instrument

evaluabil după rezultatele practice la care conduce, devenind articol absolut de credință. Dereglementarea, crearea de piețe libere în toate sferele sociale (inclusiv în educație, cercetare, cultură), minimizarea intervenției publice devin ceea ce Michael Oakeshott numea (în celebrul său eseu *Raționalismul în politică*) „politica după carte", adică o serie de rețete aplicate mecanic în spiritul unui raționalism dogmatic. Dacă spiritul liberalismului anglo-saxon originar a fost unul antiraționalist (adică îndreptat împotriva guvernării de tip doctrinar-raționalist, sistematic respins atât de iluminismul scoțian, cât și de conservatorismul de tip Burke), orientat spre experiența practică și nu spre „rețete" universale infailibile, neoconservatorismul face o întoarcere de 180 de grade. Tot ce corespunde principiilor absolute este aprioric validat, iar tot ceea ce nu decurge din ele este anatemizat. Ca atare, orice intervenție reglementatoare apare ca blasfematorie. Dereglementarea devine obligație absolută, scop în sine. Această orientare a permis presiuni inimaginabile asupra guvernărilor orientate spre soluționarea unor probleme de interes public (guvernări condamnate drept populiste, stângiste, desuete) și a facilitat inițiative legislative extrem de benefice pentru grupurile avantajate. În mod paradoxal, ideile de sorginte liberală care respingeau statu-quoul bazat pe privilegii și extragerea de rente devin în cadrul viziunii conservatoare vehicule ale apărării statu-quoului și ale activităților de tip extractiv. Dacă „miza teoriei clasice a valorii și a prețului era eliberarea economiilor de renta economică, definită ca venit nemeritat, rezultând pur și simplu din privilegii: renta agrară, minerală și de resurse naturale, renta monopolistă și dobânda financiară", dacă „atunci când marii economiști clasici vorbeau de o „piață liberă" ei se refereau la o piață liberă de rentieri, de monopoluri și mai ales de creditul bancar prădător" (Michael Hudson)[1], în mitologia economică neoconservatoare lucrurile se modifică radical. Tratarea privatizării, a dereglementării și a minimizării intervenției publice drept rețete universale, sustrase analizei critice utilitariste

1. Michael Hudson, profesor la University of Missouri, Kansas City și cercetător asociat la Levy Economics Institute de pe lângă Bard College, interviu acordat publicației *The Saker* la 10 iunie 2015, *http://thesaker.is/the-saker-interviews-michael-hudson/* accesat la 11 iulie 2015.

conduce la o amplificare continuă a puterii corporatiste, la dezvoltarea formelor cvasimonopoliste de control asupra economiei, la supremația marelui capital bancar, la creșterea astronomică a bogăției grupurilor avantajate și a capacității lor de a obține rente. Politicile neoconservatoare conservă și amplifică statu-quoul inegalitar și apără privilegiile exclusiviste ale grupurilor avantajate, în total contrast cu spiritul originar al liberalismului. În epoca thatcherismului, numărul reglementărilor nu a scăzut, ci a crescut; în timpul guvernărilor „neocon" din SUA, cheltuielile publice (și îndatorarea) nu scad, ci cresc. Numai că toate aceste amplificări se fac în favoarea elitelor avantajate și nu a celorlalte grupuri sociale. Aparențele liberale ale politicii acestor perioade ascund de fapt acțiuni sistematice în favoarea grupurilor avantajate. Absolutizând anumite *mijloace* economice și politice, politicile „neocon" trădează de fapt *scopurile* liberale autentice; sacralizând *procedurile* neoliberale, politicile „neocon" compromit *idealurile* liberalismului autentic.

Democrația fără liberalism din România contemporană

Vasile Pleșca

În loc de preambul

În primăvara anului 2015, nivelul de inflamare al opiniei publice din România a ajuns foarte ridicat odată cu o serie de acțiuni ale Agenției Naționale de Administrare Fiscală. Dincolo de diferitele tabere care s-au creat, dincolo de discuțiile aferente, un fapt demn de luat în seamă a fost aproape în totalitate ignorat: au existat foarte puține discuții despre actul normativ pe care s-au bazat acțiunile ANAF. Or, acesta a fost adoptat într-o ședință de guvern și publicat în *Monitorul oficial* în data de 30 decembrie 2014, într-o perioadă din an în care atenția opiniei publice este serios deturnată de la problemele politice[1]. Prevederile acestui act normativ, adoptat într-un mod total netransparent, abuzive în multe din aspectele sale, dar și inaplicabile de multe ori, au fost modificate la presiunea opiniei publice, dar nu sunt decât un exemplu al felului în care e înțeleasă relația între autoritatea de stat și cetățean.

Într-un context mult mai agitat, un raport al Comisiei de la Veneția publicat în decembrie 2012 spune: „Ideea de bază [în politica românească] e aceea că majoritatea politică poate face orice, din simplul motiv că e majoritară. Aceasta este, evident, o înțelegere greșită a democrației. Democrația nu poate fi redusă la regula majorității, aceasta fiind necesar a fi limitată prin Constituție și prin lege”[2].

1. Este vorba de OUG 91 din 30.12.2014 pentru modificarea și completarea Ordonanței de urgență a Guvernului nr. 28/1999, *http://codfiscal.net/42241/oug-912014-modificarea-si-completarea-oug-281999-utilizarea-aparatelor-de-marcat-electronice-fiscale*.
2. *http://www.scribd.com/doc/ 117124113/Raport-Comisia-de-la-Veneția*.

Ceea ce se observă încă o dată este aceeași marcă a guvernării indiferente față de principiile democratice. Dar parcă nicăieri nu e mai clar subliniat acest lucru decât într-un document emis de Curtea Constituțională. În ianuarie 2015, aceasta a respins ca neconstituțională în integralitatea ei Legea Securității Cibernetice a României. Deși este o temă foarte importantă în cadrul discuțiilor despre problema democrației în România, nu tema principală a legii ne interesează în acest loc, ci un anume fragment din Motivația CCR, care vorbește tangențial despre o problemă ce poate fi considerată mult mai gravă. Acest fragment spune:

> Curtea constată că întregul act normativ suferă de deficiențe sub aspectul respectării normelor de tehnică legislativă, a coerenței, a clarității, a previzibilității, de natură a determina încălcarea principiului legalității, consacrat de art. 1 alin. (5) din Constituție. Astfel, legea face trimiteri în mai multe cazuri la reglementarea unor aspecte esențiale în economia domeniului reglementat, la acte legislative secundare, precum hotărâri de Guvern, norme metodologice, ordine sau decizii sau proceduri stabilite de comun acord.[1]

Practic, ceea ce subliniază Curtea Constituțională e că în România decizii politice foarte serioase, care afectează nu doar administrarea societății, ci fundamente de bază ale regimurilor democratice, se bazează pe acte legislative secundare, care nu au fost niciodată supuse unei dezbateri publice. *Însăși această problemă nu atinge decât tangențial dezbaterea publică.* Unul dintre elementele de bază, definitorii oricărei democrații contemporane este transparența. Aceasta vine drept consecință firească a dezideratului liberal a existenței capacității de limitare a abuzului politic.

Democrația este, mai mult decât orice alt regim, locul întâlnirii dintre guvernați și guvernanți. Obiectul acestui studiu este, în aceste condiții, de a afla în ce fel se are în vedere, în democrația românească, posibilitatea ca un discurs axat pe cetățean să fie central practica politică.

1. *http://ro.scribd.com/doc/253881524/Decizia-si-Motivarea-Curtii-Constitutionale-din-21-Ianuarie-2015asupra-Legii-privind-Securitatea-Cibernetica-a-Romaniei*.

Minime și necesare clarificări terminologice

Cum în ultima sută de ani democrația a devenit, încetul cu încetul, termenul fundamental în teoria politică, aceasta a făcut ca termenul să fie – inevitabil – din ce în ce mai ambiguu. Nu este un caz izolat. Orice investigare științifică nu aduce clarificarea obiectului studiat, ci doar conștientizarea faptului că înțelegerea lui e departe de a fi terminată. Acest fapt e mult mai evident în teoria politică, iar primul pas în decriptarea politicului ține de conștientizarea acestui fapt. Mai mult, pentru ca totul să fie și mai opac, teoria politică nu este apanajul oamenilor de știință. Orice cetățean, orice politician simte nevoia de a creiona un concept sau altul și de a-l filtra prin propria experiență și de a-l impune sau măcar a-l transmite celorlalți. Cel care studiază teoria politică nu poate ignora acest fapt, tocmai pentru că democrația depinde de fiecare cetățean în parte. Altfel spus, dinamica înțelegerii democrației solicită fiecare opinie și fiecare decizie particulară în parte. Din această cauză, Sartori pune o întrebare sensibilă: „Poate democrația să fie orice?"[1]. Practica politică a secolului XX a dat, din păcate, un răspuns pozitiv: cu minime excepții, oricine se consideră democrat, înțelegând prin democrație orice. Aceasta face ca, în termenii lui Lijphart, democrația să fie „un concept care, în principiu, sfidează definirea"[2]. Punctul pe i este pus de către unul dintre cei mai fini observatori ai spațiului politic, George Orwell: „În cazul unui termen ca democrația, nu numai că nu avem o definiție acceptată, dar încercării de a i se formula una i se rezistă din toate părțile... Apărătorii tuturor regimurilor susțin că acestea sunt democratice, temându-se că ar fi nevoiți să renunțe la acest termen dacă el ar ajunge să aibă un sens anume"[3]. În aceste condiții, concluzia lui Sartori este cu adevărat tristă: „realitatea este aceea că,

1. Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, Polirom, Iași, 1999, p. 31.
2. Arend Lijphart, *Democrația în societățile plurale*, traducere de Adriana Bargan, Polirom, Iași, 2002, p. 20.
3. George Orwell, „Politics and the English Language" în *Selected Essays*, Penguin, Harmondsworth, 1957, p. 149.

în ultimele decenii, am pierdut curentul fundamental al teoriei democrației"[1]. Lucrurile ar părea că se complică și mai mult în momentul în care vorbim despre „democrația liberală", iar aceasta pentru că asocierea dintre liberalism și democrație nu este lipsită de probleme. Avem de-a face totuși cu două viziuni politice diferite: democrația este un concept despre putere, liberalismul s-a născut tocmai ca discurs despre limitarea puterii (abuzive); democrația are în vedere „binele comun", iar liberalismul se axează pe individ; spațiul privat este cel mai important pentru un liberal, deschiderea spre spațiul public fiind privilegiată de către un democrat[2]. Împletindu-se însă și reușind să lucreze împreună[3], democrația liberală îmbină două elemente aparent contradictorii: „puterea poporului" și limitarea ei[4]. Concluzionând, Sartori pare a numi o temere justificată: „Începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, idealurile liberale și cele democratice s-au unit și, prin convergența lor, *au devenit și mai neclare* (s.n.)"[5].

1. Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, Polirom, Iași, 1999, p. 46.
2. „The difference between the two principles stands out most clearly if we consider their opposites: with democracy it is authoritarian government; with liberalism it is totalitarianism. Neither of the two systems necessarily excludes the opposite of the other: a democracy may well wield totalitarian powers, and it is at least conceivable that an authoritarian government might act on liberal principles. Liberalism is thus incompatible with unlimited democracy, just as it is incompatible with all other forms of unlimited government. It presupposes the limitation of the powers even of the representatives of the majority by requiring a commitment to principles either explicitly laid down in a constitution or accepted by general opinion so as to effectively confine legislation", Friedrich A. Hayek, „Liberalism" în F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Keagan Paul, Londra și Henley, 1982, p. 143.
3. John McGowan, *American Liberalism. An Interpretation for our Time*, The University of North Carolina Press, 2007, p. 11.
4. William R. Keech, Michael C. Munger, „The anatomy of government failure", *Public Choice*, nr. 15, 2015, *http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs11127-015-0262-y*.
5. Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, Polirom, Iași, 1999, p. 327.

Și totuși, nu este chiar așa. Într-o formă foarte condensată, asocierea dintre liberalism și democrație face ca aceasta să devină în contemporaneitate regimul în care cetățenii guvernează împreună, dar doar supunându-se domniei legii. La prima vedere, o asemenea viziune se referă exclusiv la două tipuri distincte de discurs, unul despre „domnia poporului", celălalt despre „domnia legii." Ceea ce face ca „democrația liberală" să fie un concept coerent și mult mai transparent decât conceptele originare este existența implicită a unui al treilea discurs – cu o importanță cel puțin la fel de mare ca acelea care vorbesc în termeni de exercitare a puterii. Acest discurs merge înainte de exercițiul puterii și spune *de ce* poporul guvernează sub domnia legii și afirmă clar că, în democrație, toți cetățenii sunt posesorii, *în egală măsură*, a unor drepturi[1].

În general, după un secol în care a avut timp să se dezvolte, viziunea cea mai clară asupra democrației pornește de la niște asumpții clar delimitate, care sunt, toate, idei politice liberale (aceasta făcând ca epitetul „liberală" să fie atașat de cele mai multe ori conceptului de *democrație*):

- democrația se bazează pe individ, în condițiile în care acesta este considerat a fi atât o ființă morală, cât și rațională;
- democrația nu poate exista fără o credință în rațiune și progres, bazată pe convingerea că dezvoltarea e o condiție naturală a omenirii;
- democrația se construiește în cadrul unei teorii consensuale a societății, ce consideră că societatea este un fel de asociere în ideea avantajului reciproc, bazată pe dorința de ordine și cooperare, mai degrabă decât pe tulburare și conflict;
- democrația este intrinsec legată de o pregnantă suspiciune față de forme concentrate de putere, fie de către indivizi, grupuri sau guverne.

Împletirea dintre viziunea democrată și cea liberală duce la crearea unei mecanici constituționale ce are în vedere, în același timp,

1. Takashi Inoguchi, Edward Newman și John Keane, „Introduction: The changing nature of Democracy" în Takashi Inoguchi, Edward Newman și John Keane (ed.), *The changing nature of Democracy*, United Nations University Press, Tokio, p. 3.

manifestarea și garantarea libertății politice, limitarea puterii, dar și rezolvarea problemei reprezentativității. Drepturile imprescriptibile, domnia legii, separarea, controlul și echilibrul puterilor, responsabilitatea guvernanților față de cei guvernați, toate elementele acestui construct complex sunt elemente ce, din perspectivă liberală, trasează cadrele în care se poate manifesta puterea în democrație. Toate aceste elemente ce definesc democrația liberală nu au legătură cu exercițiul puterii politice, ci sunt, asumat, mecanisme de control ale acesteia. Cu alte cuvinte, dacă liberalii au acceptat vreodată alipirea termenilor *democrație* și *liberal*, au făcut-o subordonând valorile democratice celor liberale. Strict istoric, democrația a avut o evoluție foarte clară: ceea ce acum considerăm a fi societăți democratice originare (SUA, Marea Britanie, Olanda etc.) nu și-au propus, acum 200-300 de ani, să devină democrații (să parcurgă un proces de democratizare, cu alte cuvinte), ci, pur și simplu, au promovat drepturile și libertățile individului. Având această bază asigurată, dezvoltarea instituțională specifică democrației a venit de la sine și nu printr-un efort conștient și deliberat. Altfel spus, nu instituțiile democratice trebuie să creeze drepturi, ci drepturile creează instituții democratice. Multe dintre problemele democrației contemporane au apărut în momentul în care instituțiile sale au început să aibă pretenția de a fi mai mult decât ceea ce ar fi fost în mod natural – protectoare ale drepturilor și supraveghetoare atente ale derapajelor puterii politice.

„Fața" contemporană a democrației, cea liberală, este dată de faptul că, într-o genealogie ce pleacă de la sofiști și Aristotel, se consideră că există o demnitate umană intrinsecă, drepturi umane intrinseci, totul clădindu-se pe o viziune kantiană asupra persoanei umane[1].

1. „Concepția kantiană a persoanei morale ne permite să vorbim despre demnitatea și inviolabilitatea fiecărui individ și să înțelegem *indivizii ca fiind purtători de drepturi în virtutea, pur și simplu, a umanității lor*. Teoria morală kantiană oferă un fundament filosofic pentru derivarea autorității legitime și a principiilor raționale ale organizării sociale din ideile de libertate, egalitate și consimțământ dat în condiții de autonomie – adică din valorile predominante ale epocii noastre democratice", William Galston, „Moral Personality and Liberal Theory: John Rawls's «Dewey Lectures»", *Political Theory*, vol. 10, nr. 4, 1982, pp. 492-493.

Altfel spus, democrația contemporană se construiește pe o viziune clasică a drepturilor, aceea că dreptul este o posesie cu care fiecare individ se naște[1] și de care *nu* poate fi despărțit. Viziunea democrației liberale este aceea că valoarea drepturilor este una *negativă*, în sensul că *nu* pot fi detașate de posesorul lor, iar rolul statului (democratic) e doar acela de a proteja această simbioză între individ și drepturile sale.

Drepturile în România

Succesul deosebit al teoriei drepturilor, fundamentală în înțelegerea politicii contemporane în general și a democrației în particular, a cunoscut însă o evoluție neintenționat nefastă. Politicul contemporan a adus o transformare a rolului drepturilor în relația dintre stat și individ: funcția primului nu e doar aceea de a proteja drepturile naturale, ca în viziunea clasică, ci acesta se transformă în furnizor de drepturi. Însă drepturile sociale nu doar că oferă individului siguranța unei vieți liniștite (sau mai degrabă iluzia ei), dar, mai ales, oferă dependență. Politicul în mileniul trei se construiește în jurul ideii de stat – cu crize, datorii, deficite sau recesiune, supraviețuire chiar –, iar rațiunea sa de a fi, ființa umană în individualitatea sa, este tratată, atât în teorie, cât și în practică, drept un simplu element nesemnificativ în marele tablou al statelor.

În acest tablou, drepturile nu mai sunt posesiile individului, inerente sieși prin naștere, ci niște „daruri" ale statului consfințite prin legislație. „Drepturile pozitive", „drepturile sociale", „drepturile câștigate" sunt tot atâtea expresii care semnifică acest fapt, că drepturile există prin bunăvoința statutului și nu prin valoarea intrinsecă a persoanei umane. Prima consecință ar fi aceea că orice stat, așa cum poate oferi drepturi, la fel de ușor le poate lua. A doua consecință e

1. „Considerăm ca adevăruri de la sine înțelese faptul că toți oamenii sunt egali din naștere, că sunt înzestrați de către Creator cu anumite drepturi inalienabile, că printre acestea se numără dreptul la Viață, la Libertate și la a năzui spre fericire", „Declarația de independență" în Melvin I. Urofsky, *Texte fundamentale ale democrației americane*, traducere de Mihaela Gafencu-Cristescu, Teora, București, 1994, p. 14.

o aplicație a principiului „prea mult bine înseamnă mai puțin bine". Aceasta din cauză că drepturile nu sunt bunuri care pot fi negociate și câștigate în urma unui proces supervizat, acceptat sau patronat de către stat. Dacă un individ „câștigă" un drept, aceasta nu duce la un câștig pentru societate, ci la o pierdere, pentru că se face prin pierderea acelui drept sau a altuia de către altcineva. Altfel spus, suma drepturilor egale e constantă la nivelul unei societăți. Expresia acestui fapt, că drepturile nu sunt inerente ființe umane, ci sunt rezultatul unei acțiuni pozitive a statului, ar fi aceea că autonomia, libertatea și inviolabilitatea persoanei există doar dacă este garantată de stat sau de consensul social patronat de către acesta. Mai mult decât atât, într-o societate în care obiectivul principal al politicianului nu este strict buna guvernare, ci mai degrabă câștigarea de voturi[1], politicianul va fi tot timpul tentat în a acorda drepturi (sociale, în cele mai multe cazuri) unor categorii largi de votanți, încălcând drepturi fundamentale ale altor cetățeni.

Este interesantă în acest context situația eșafodajului constituțional asupra drepturilor în România. Astfel, în primul rând, Titlul II din Constituția în vigoare și, mai ales, capitolul 2 arată, pur și simplu, o totală neînțelegere a rolului și importanței noțiunii de drept într-o democrație de secol XXI. Sunt îngrămădite acolo, în nu mai puțin de 32 de articole diferite, referințe la drepturi fundamentale, negative (la viață, la libertate, la proprietate etc., la care se adaugă un principiu fundamental de drept, statuat în capitolul 1, cel al egalității în fața legii), la drepturi sociale, pozitive (de exemplu, articolul 47, alineatul 1: „Statul este obligat să ia măsuri de dezvoltare economică și de protecție socială de natură să asigure cetățenilor un nivel de trai decent") și lucruri care, în mod evident, nu sunt necesare a fi statuate într-o lege fundamentală, cu atât mai puțin în articole ce vorbesc despre drepturi (cum ar fi, de exemplu, articolele despre secretul corespondenței sau despre familie). În al doilea rând, nu există o ordine logică din care să reiasă ce primează, în viziunea constituțională, în societatea românească: o viziune ce pune în centru

1. Fareed Zakaria, *Viitorul libertății. Democrația neliberală în Statele Unite ale Americii*, traducere de Doris Mironescu, Polirom, Iași, mai ales capitolul 5, „Ce-i prea mult strică", 2009, pp. 141-174.

individul-cetățean sau o viziune ce pune în centrul preocupărilor sale niște structuri supraindividuale, oricare ar fi ele. Lucrul cel mai grav, în al treilea rând, este consecința firească a lipsei de perspectivă: articolele ce vorbesc despre drepturi din Constituția din 2003 nu sunt coerente logic. Altfel spus, nu pot fi respectate toate în același timp – de fapt, respectarea deplină a oricărui drept dintr-o anumită categorie nu se poate face decât prin încălcarea drepturilor din altă categorie –, iar acest neajuns intrinsec se răsfrânge exponențial la toate nivelurile societății românești (cu titlu de exemplu e de analizat *cum* poate fi pus în practică acel alineat 1 din articolul 47).

În gândirea politică dominantă, nu doar în cazul României, ci la nivelul întregii civilizații occidentale, consecință a mai bine de un secol de construcție a statului bunăstării, drepturile sociale sunt cele avute în vedere cu prioritate. Constituția României statuează chiar în primul articol, alineatul trei, că „România este stat de drept, democratic și *social*" (s.n.). Altfel spus, drepturile sociale, acele drepturi a căror existență se datorează intervenției statului prin diferite măsuri economice și sociale, primează în realitatea politică, chiar dacă, cum subliniam mai sus, textul constituțional nu specifică aceasta într-un mod cu totul clar. Pe de altă parte însă, deplina respectare a acestor drepturi știrbește clar drepturile fundamentale, în principal dreptul la proprietate[1]. Iar această observație depășește cadrul strict doctrinar al liberalismului. *Dreptul la proprietate nu este doar despre proprietate*[2],

1. Iar proprietatea nu e un simplu reper liberal, în jurul ei construindu-se civilizația occidentală: „Încă din timpul romanilor și până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, proprietatea presupunea, ca unitate și indivizibilitate, «viață, libertate și avere»; ea nu însemna posesie de dragul posesiei ori a acumulării nelimitate, cu atât mai puțin a «acumulării de capital»", Giovanni Sartori, *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, Polirom, Iași, 1999, p. 335.
2. În „2013 Index of Economic Freedom", dreptul la proprietate este analizat în cadrul capitolului despre statul de drept, iar analiza sa se face astfel: „În privința dreptului la proprietate este avută în vedere o evaluare a posibilității indivizilor de a acumula proprietate privată, posibilitate garantată de legi clare, aplicate în întregime de către stat. Este vorba deci de gradul în care legile unei țări protejează drepturile de proprietate privată și gradul în care guvernul impune aceste legi. De asemenea, se evaluează probabilitatea ca

ci ține, în mod fundamental, de sistemul judecătoresc, de rolul său în echilibrul puterilor și de însăși ideea de separare a puterilor în stat. Nerespectarea dreptului la proprietate, mai ales prin acțiune pozitivă a statului, se reflectă în sănătatea puterii judecătorești, care a fost pusă în România, în nenumărate cazuri, în situație de inferioritate[1]. Or, o putere judecătorească pusă în situație de inferioritate nu face o democrație. Acest fapt poate fi argumentat și altfel, traversând diferite viziuni asupra politicului, implicând ideologii, doctrine și concepții diferite, prin compararea a doi indici puși în aplicare de două organizații cu viziuni, filosofii și obiective total diferite: nivelul democrației așa cum reiese din „Democracy Index 2012", realizat de către *The Economist Intelligence Unit*, respectiv nivelul protejării dreptului la proprietate, așa cum reiese din „2013 Index of Economic Freedom" realizat de *The Heritage Foundation* și *The Wall Street Journal*. Conform primului clasament, ordinea celor mai democratice țări din lume așază pe primele 10 poziții următoarele state: Norvegia, Islanda, Danemarca, Suedia, Noua Zeelandă, Australia, Elveția, Canada, Finlanda și Olanda[2].

Deși clasamentul libertății economice diferă în mod esențial de acest clasament, o observație banală pune lucrurile la punct: toate țările de mai sus, cu cele mai ridicate cote ale democrației din lume, sunt notate cu 90 de puncte (din 100 posibile) la capitolul respectării dreptului la proprietate. Singura excepție este Noua Zeelandă, care este notată cu 95 de puncte. Această corelație directă relevă un singur lucru: respectarea dreptului la proprietate este o condiție

---

proprietatea privată să fie expropriată și se analizează independența sistemului judecătoresc, existența corupției în cadrul acestuia, precum și capacitatea persoanelor fizice și juridice de a încheia contracte", *http://www.heritage.org/index/book/methodology*.

1. România este notată cu 40 de puncte în privința respectării dreptului la proprietate, aceasta însemnând că: „Sistemul judiciar este foarte ineficient, iar întârzierile [în pronunțarea sentințelor] sunt atât de mari, încât au drept consecință descurajarea utilizării sistemului judiciar. Corupția este prezentă, iar puterea judecătorească este influențată de puterea executivă" *http://www.heritage.org/index/book/methodology*.
2. *https://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=Democracy Index12*, accesat în 29.04.2013.

absolut necesară (chiar dacă nu și suficientă) pentru un nivel ridicat al democrației. Această observație este întărită și prin observarea pozițiilor unor țări considerate a fi democrații cu tradiție, exemplul cel mai elocvent fiind Italia. Faptul că aceasta este așezată pe o poziție ce o situează în categoria *Flawed democracies* este explicat și prin faptul că respectarea dreptului la proprietate în această țară este notat cu 50 de puncte, însăși poziția Italiei în clasamentul general al libertății economice – locul 87, după Uganda sau Burkina Faso, cu 24 de poziții mai jos decât cea a României – fiind grăitoare în acest sens.

Explicația pentru această stare de fapt e simplă: de fiecare dată când o acțiune a unui individ (acțiune liberal-democrată, *una care nu încalcă drepturile celorlalți indivizi* [s.n.] deci) este limitată printr-o intervenție regularizatoare a statului, în numele unor principii legate de binele comun sau de dreptatea socială, capacitatea acelui individ de a fi un actor politic activ, ca cetățean al unei democrații coerente și consolidate, este diminuată. Atributele participării și contestării, delimitate de către Dahl[1] ca definitorii pentru realitatea politicii democratice (poliarhia, în termenii săi), sunt puternic afectate în cadrul măsurilor intervenționiste, deoarece deciziile sunt luate nu prin consens democratic și au caracter iremediabil, orice reticență sau respingere din partea cetățenilor nefiind decât tardivă și deci inutilă.

Nerespectarea drepturilor negative nu înseamnă că România e un paradis al drepturilor sociale. Din contră chiar. Respectarea tuturor drepturilor sociale este deficitară, iar statul român este departe de a putea asigura acel „nivel de trai decent" stipulat de articolul 47 din Constituție. Altfel spus, dincolo de toate, avem o situație ce ar putea părea paradoxală: actuala legislație stipulează garantarea unui set întreg de drepturi, iar practica arată că niciunul dintre aceste drepturi nu este respectat într-un mod rezonabil. Bineînțeles, se poate nega existența unei corelații directe dintre excesul de reglementare și insuficienta aplicare, încercând a se căuta alte explicații, economice, psihologice etc. Niciuna dintre aceste argumentări nu poate explica însă incoerența logică a excesului de drepturi: existența unui număr

1. Robert A. Dahl, *Poliarhiile. Participare și opoziție*, Institutul European, Iași, 2000, pp. 27-35.

prea ridicat de drepturi garantate de stat face imposibilă respectarea lor. În fapt, nu e nimic paradoxal în realitatea democratică românească: drepturile sociale pot fi garantate doar prin respectarea unor legi economice.

Ceea ce trebuie subliniat însă e altceva: abundența drepturilor dă naștere unui set de așteptări ce nu-și vor găsi niciodată împlinirea, iar setul de frustrări create în urma acestui fapt, la nivelul unei societăți, inhibă atât colaborarea socială, cât și dezvoltarea economică. În al doilea rând, drepturile sociale au fost și sunt o banală jucărie în mâinile clasei politice în lupta la fel de banală pentru câștigarea și menținerea puterii politice. Acordarea lor nu se face nici în numele dreptății sociale, nici în numele interesului public, ci, de fiecare dată, în interesul celor care le acordă și le garantează. Drepturile sociale sunt acordate în urma unui troc, beneficiarii acelor drepturi recompensând politicienii prin propriul vot. E un simplu cerc vicios, care, pe de o parte, trasează clivaje profunde și absolut inutile în societate, deformând în același timp mecanismele democratice la nivelul societății, iar pe de altă parte rupe relațiile de încredere ce ar trebui să existe între alegători și aleși, transformându-le în simple elemente ale unui comerț cu iluzii. Din această cauză, continuarea logică, statuată în noua lege fundamentală, ar fi ruperea legăturii dintre legile politicii și drepturile sociale. Acestea nu pot căpăta valoare decât prin acțiune economică. În al treilea rând, inserarea drepturilor sociale în înțelegerea noastră asupra democrației oferă clasei politice o putere în societate nerealistă și nejustificată. Nerealistă pentru că existența unui număr mare de drepturi sociale poate crea impresia competenței clasei politice (când, de fapt, nu există nici o legătură), nejustificată pentru că nu se sprijină deloc pe calitățile acelei clase politice.

Guvernările având la bază principiile liberale s-au construit cu ajutorul presupoziției că natura umană (în orice formă a înțelegerii acesteia) are nevoie de o sferă proprie de manifestare, în care dominația politică nu are ce căuta, sferă în care drepturile se pot manifesta nemijlocit și nemediat până în momentul atingerii drepturilor celui de lângă noi. Dinamica extrem de complexă a felului în care, într-o societate a posesorilor egali de drepturi, aceste drepturi interacționează este practic esența teoriei democratice contemporane.

În loc de concluzii

O guvernare ce are în centrul său individul nu se poate dezvolta deasupra acestuia. Altfel spus, o democrație liberală este greu de înțeles dincolo de un stat minimal. Atâta doar că există, și nu doar în România, o frică profundă față de ideea „statului minimal". În forma intelectuală, această frică se manifestă, în cazul cel mai fericit, astfel: „discuția aceasta cu privire la statul minimal în România este destul de periculoasă, pentru că nu poți să treci la un stat minimal până nu consolidezi statul de drept"[1].

În forma populară, „statul minimal" e respins de frica unei „barbarii sociale", o stare în care relațiile interumane ar coborî la niște niveluri în care dominația celui mai puternic ar fi regula, iar cei neajutorați ar fi simple victime. Acest tip de argument e cel puțin ciudat din mai multe puncte de vedere. Primul ar fi acela că această critică se teme de un anume specific al dominației (al unui individ asupra altui individ), dar privilegiază alt specific al acesteia (dominația statului asupra individului). Din această perspectivă, critica „statului minimal" este incoerentă intrinsec logic, nefiind în stare să aplice propriul set de argumente, în formă identică, în toate locurile argumentării. A doua ciudățenie este aceea că această critică nu-și găsește obiectul său, pentru că un stat minimal este tocmai unul în care statul are unică preocupare protejarea drepturilor egale ale tuturor, atenția și energia sa nefiind canalizată și deci pierdută și în alte sectoare (așa cum se întâmplă în orice stat care nu e minimal). O altă problemă este aceea că o critică a statului minimal, pornind de la presupoziția că doar un stat cu atribuții extinse poate rezolva problemele conviețuirii în societatea umană, suferă de un neajuns epistemic major: fiind o structură umană complexă, suferă de limitările specifice cunoașterii umane. Cu alte cuvinte, cu cât atribuțiile sale sunt mai extinse, cu atât rezolvările sale au șanse mai mari să dea rateuri.

1. Dan Pavel, „Evoluția mișcării liberale în România post-decembristă", 2011, *http://www.fundatiahoriarusu.ro/evolutia-miscarii-liberale-in-romania-post-decembrista.html*.

Dar acest studiu nu vrea să promoveze ideea unui stat minimal în cadrul discuțiilor despre democrația românească. Ce am urmărit prin toate aspectele abordate, de la imposibilitatea limitării abuzului în practica politică românească la statutul ciudat al drepturilor, este sublinierea nevoii inițierii unei discuții despre întinderea statului. Este ceea ce lipsește cu desăvârșire atât în spațiul academic, cât, mai ales, în practica politică.

Anarhia care vine și apoteoza liberalismului românesc

Andrei Miroiu

Nu cu multă vreme în urmă, statului îi păsa de foarte multe lucruri. Sigur că îl interesa, la fel ca astăzi, să nu dai în cap sau să nu ți se dea în cap, să nu pui bombe sub poduri, să îți plătești taxele și să nu scuipi pe jos. Dar parcă era vorba de ceva mai mult. Destule decenii, chiar bine înainte de cel de-al Doilea Război Mondial și chiar și în țări de înapoiere cronică, precum România, statului a părut să-i pese dacă ai sau n-ai de lucru, dacă ai școli și grădinițe și dacă ele merg cât de cât. L-a interesat, atât cât îl ducea mintea specialiștilor săi, ce mănânci, dacă ai cu ce să te îmbraci și să te încalți, în câți metri pătrați îți făurești sau îngropi visele, dacă poți să ajungi înapoi în satul tău cu trenul sau cu autobuzul, dacă ai cum și unde să mergi două sau trei săptămâni în vacanță.

Uneori statului îi păsa intens chiar și de mintea și de sufletul tău. Atât de mult, încât îți construise cămine culturale, opere, teatre de stat și biblioteci publice pe te miri unde. Credea că pictorii, sculptorii și scriitorii care-ți decorează visele nu trebuie să poarte grija zilei de mâine, așa că le dădea lefuri și case de creație ca să-și vadă în voie de ale lor. Statului îi păsa de nivelul tău profesional și te dorea bine pregătit pentru lumea în care trăiai. Făcuse întregul învățământ gratuit, după putințele sale în părțile mai înalte ale școlii, dar învățământ postliceal, cursuri serale și de noapte și universități populare erau pentru mai toți cei care nu stăteau serile în crâșme. Aceleași crâșme în care, pentru a-ți proteja sănătatea, statul te împiedica să stai prea târziu. Iar statului îi păsa serios de sănătatea ta, care îți era, după el, un drept și încă unul gratuit. Afară de medicamente – pe care

tot el le producea, la prețuri mici, prestabilite de el –, grija pentru tine cădea în seama lui, de la policlinicile unde erai diagnosticat cu oreion la sălile de operații ale marilor spitale.

Toate acestea, desigur, s-au dus sau sunt aproape duse. Statului a încetat să-i pese de foarte multe lucruri și ți s-a spus că e bine că e așa. Statul nu mai dă doi bani pe ce mănânci, cu condiția să nu fie otravă, și e bine că e așa. Poți tu însuți să alegi să mănânci platouri de fructe de mare, mititei cu muștar sau chiar să nu mănânci deloc, căci a fi sărac e, în noua lume, o opțiune personală. Tot așa, statului nu-i mai pasă ce porți sau dacă ai ce purta și unde stai. E dreptul și libertatea ta să stai într-un palat pe dealurile Clujului sau într-un bordei în Călărași, să te îmbraci în mătase sau în zdrențe. Mai mult, nu-i doar dreptul, e și alegerea ta. Vrei să înveți? Treaba ta, de la un punct încolo. Ce-i bun costă. Ești bolnav? E cam treaba ta. A fost alegerea și dreptul tău să plătești sau nu pentru o asigurare medicală privată, nu?

Și tot așa. Statului nu-i mai pasă. Erai în centrul preocupărilor lui, tu și mersul înainte, spre un viitor nebulos, dar necesarmente frumos al țării. Acum, tot tu ești, într-un fel, în centrul preocupărilor sale. Desigur, nu tu ca persoană socială, căci ce e societatea? Unii dintre profeții noului stat, la urma urmei, se îndoiesc că ea există. Mai degrabă tu ca individ cu drepturi, libertăți și opțiuni.

Și pentru că toate acestea trebuie să poarte un nume, să convenim între noi că-i vorba de liberalism. Amăgitori sunt mulți pe lume și-ți vor spune nu, formele mai agresive, cele în care tu nu mai exiști decât ca agent economic cu ceva drepturi, nu sunt liberalism, ci chestii care sună mai urât din coadă, precum neoconservatorism sau libertarianism de dreapta. Nu te lăsa înșelat. Cele două nu sunt specii diferite, ci același animal care și-a atins scopurile inițiale și acum e gata să-și ducă agenda mai departe. Cred, la urma urmei, și unii, și alții, că nu există decât indivizi cu drepturi, operând liber ca agent economic perfect rațional într-o lume în care nu doar statul, dar și familiile, comunitățile, regulile de comportament social, religiile și prieteniile sunt niște bestii periculoase, care trebuie ținute în frâu ca să nu impieteze asupra libertății supreme: de a vinde și de a cumpăra; de a te vinde și de a te cumpăra.

La fel ca mai peste tot în lumea civilizată, după nesfârșitele tsunamiuri de democratizare și liberalizare din ultimele trei decenii, unele venite, pe plaiuri nu așa depărtate, sub forma unor bombe și rachete de croazieră, acest liberalism e și la noi regula. Ultimul guvern care a crezut, poate, într-o altfel de lume, într-un altfel de rol al statului a fost cel al lui Nicolae Văcăroiu. Pe plan ideologic, victoria liberalismului, cel puțin în mediile cu școală, aproape că precede 1989; pe plan politic, liberalismul infiltrase deja Guvernul Roman, a stat la baza Constituției din 1991, impusese ideea privatizării cvasitotale nu mult după 1992, iar după 1996 nu a existat guvern, de orice coloratură imaginabilă, care să nu fi achiesat la principiile sale.

Mai mult, după două decenii și jumătate de propagandă neîncetată, liberalismul a cucerit și mințile, și sufletele maselor, cel puțin în dimensiunea lor de consumatori. Nostalgicii vechii lumi s-au împuținat, tac, dorm în locuri luminate, cu verdeață sau au ieșit pe coșurile puținelor crematorii ale țării. Cei care au rămas cred în drepturile lor, cred în virtuțile care i-au făcut bogați și în vina și indolența celor săraci, care la rândul lor speră nu la dreptate socială, ci la bani din Spania sau la alegeri cât mai dese, cu mese cât mai întinse.

Iar din această lume statul fuge încă de bună voie sau alungat. Nu prea mai are multe lucruri de vândut, iar de ce mai are va scăpa curând. Că va scăpa încredințând monopolul de stat unor monopoluri private, în felul acesta oarecum negând concurența prescrisă de liberalism, contează prea puțin pentru individul obișnuit, cel puțin până la prima notă de plată. Statul a fugit demult din tot ceea ce privea locuințele și alimentația, asigurând – și încă parțial – doar cadrele în care clădirile nu se prăbușesc, iar mâncarea nu ucide pe loc. Din anumite părți ale școlii, mai ales cele privind pe țânci și pe cei tineri, statul iarăși s-a retras, fie privatizând serviciile, fie încredințând puterile sale de decizie și de modelare a societății conducerilor universităților. Oricum, deja de decenii plătește pentru educație mai puțin de jumătate din cât s-a angajat prin propriile sale legi să o facă. Din sănătate, mai ales în ultimii ani, statul fuge cu o viteză remarcabilă, comparabilă doar cu cea cu care a alungat mii de medici și asistente medicale de pe teritoriul său.

Dintre serviciile sociale, statul mai ține câte ceva în picioare. E parte a prea multor aranjamente instituționale internaționale ca să contemple, deocamdată, desființarea lor completă. Dar e oare cu adevărat imposibil să concepem un viitor – și încă unul apropiat – în care statul să se retragă și din acest sector al vieții sociale? Nu doar că nu e imposibil, dar sugestii de acest gen au fost deja formulate deja în public, de pildă ideea de a externaliza aceste servicii către Biserică; voci care să susțină trecerea acestei poveri dinspre contribuabil spre caritatea publică vor exista mereu și nu-i deloc greu de crezut că se vor intensifica, în contextul în care asistatul social e o figură demonică în paginile de pe internet și în emisiunile de televiziune. Să nu uităm: în liberalism, săracul e vinovat de propria sărăcie, iar eforturile de a se ridica din această stare îl privesc. De ce-ar fi treaba contribuabilului obișnuit, care muncește din greu să susțină niște indivizi vinovați de propriile alegeri, ba, mai mult, să facă asta din taxele sale, care trebuie cheltuite exclusiv pentru protejarea drepturilor proprii? Un liberal ar spune și încă fără să clipească: dacă indivizi sau asociații de indivizi aleg să-și cheltuiască banii pentru ajutorarea altora, e exclusiv treaba și dreptul lor; dar nu e în regulă să se aștepte acest lucru de la bugetul statului. În această retorică și în această dinamică politică, retragerea statului din serviciile sociale e nu doar posibilă, ci e mai degrabă o chestiune de timp.

Iar pentru cine nu realizează că exact aceleași argumente sunt aplicabile la serviciile de sănătate subvenționate de la bugetul de stat, cu atât mai rău. Nu-i treaba contribuabilului că cineva s-a îmbolnăvit fără asigurare privată sau că a îmbătrânit fără să-și asigure îngrijirea la pensie (privată, desigur). În fapt, pentru un liberal consecvent, ideea că taxele sale ar trebui să plătească pentru alegerile proaste ale altor indivizi e chiar o limitare abuzivă a drepturilor individuale. Nici măcar accidentele nu se încadrează în ceea ce statul ar trebui să acopere: sunt fie vina accidentatului, prin neglijență, fie vina celui care l-a accidentat. E treaba lor să fie asigurați. Cum, îi privește. Pentru liberal, român sau de aiurea, nu e treaba statului să plătească pentru așa ceva. Și iarăși nu-i un argument bun că privatizarea completă a sănătății e de negândit. Nu era oare de negândit acum douăzeci de ani

că întreaga industrie a telecomunicațiilor, informației și divertismentului va fi privată? Nu era de negândit în România acum douăzeci și cinci de ani că drumurile vor fi construite și întreținute de privați, gunoiul va fi colectat de privați, gazul va fi distribuit de privați? De ce ar fi sănătatea altfel?

Liberalul are însă niște fortărețe ale statului de care ar vrea să se agațe: instrumentele de protecție a consumatorului, justiția, ordinea publică și securitatea națională. Corifeii dreptei de cam peste tot și tovarășii lor de drum din România au atacat cu succes tot ce făcea statul cu excepția acestor patru domenii. Nu-i greu de înțeles de ce. Protecția consumatorului garantează oarecum calitatea serviciilor și bunurilor contractate și e, desigur important, pentru un liberal cu afaceri, ca acest gen de cost să fie pasat altcuiva. Justiția are grijă de eșafodajul statului liberal. Nu-i bine să o spargi, e bine să plătească norodul pentru ea. E, la urma urmei, în interesul fiecărui individ care alcătuiește norodul. Ordinea publică e și ea importantă; încă nu s-a găsit corporatistul de Pipera care să se trezească cu nostalgia de a auzi sub ferestre „Fiare vechi cumpărăm!", iar pe indivizii care ar intenționa totuși să-și anunțe oferta de colectare e bine să-i culeagă cineva și să-i ducă la beci. E în interesul oricui, în mod evident. Securitatea națională e mereu prezentată de unii liberali ca un bine comun, pentru care e în regulă să se bage mâinile în cuferele statului. Armata ne apără, zic apărătorii ordinii politice prevalente, de amenințările din exterior, amenințări la adresa libertății fiecăruia dintre noi, de la vlădică la opincă, de la pauperul din Oradea la bogătanul din Slatina.

Dar frumusețea oricărei ideologii e că teoria nu se împiedică de practică. E adevărat că fiecare dintre cele patru sectoare pe care liberalii le vor încă sub oblăduirea și în solda statului sunt, în forma lor actuală, exact acele sectoare care prezervă structurile de dominație în societatea globală actuală, în România sau aiurea, în marele Vest și copiile sale la indigo. Dar la fel de adevărat e că, dacă împingem teoria liberală la limitele sale, nu se pot găsi destul de multe motive pentru a susține ideea că aceste sectoare ar trebui să rămână de stat. Dimpotrivă, privatizarea lor e mult mai coerentă cu doctrina liberală decât menținerea lor în solda ocârmuirii.

Protecția consumatorului nu-i greu de privatizat; ar fi, la urma urmei, similară cu privatizarea industriei asigurărilor sau s-ar putea contopi cu industria asigurărilor. Agențiile private, plătite de către abonați și cotizanți, și în special asociațiile libere ale producătorilor și consumatorilor ar putea fi perfect capabile să ofere servicii la fel de bune ca agențiile statului, dacă nu chiar la un preț mai rezonabil pentru clienți. În plus, un argument liberal cu adevărat consecvent zice că e dreptul individului să aleagă produse de orice calitate ar dori. Ba, mai mult, că individul are dreptul să aleagă să se otrăvească, să se îndoape cu oricâți steroizi. Propria ființă ne aparține. De ce am fi împiedicați de stat – și încă pe banii noștri – să ne autodistrugem?

Justiția pare un subiect mai greu de abordat din punctul de vedere al privatizării, dar nu e chiar așa. Liberalii foarte consecvenți s-au gândit de mult la cum poate ea, la rândul ei, să treacă în sectorul privat. Pentru tribunalele comerciale, dificultatea nu e deloc mare: indivizii și societățile comerciale în litigiu ar putea hotărî, pe bază de abonament sau în funcție de ce găsesc pe internet, să apeleze la societăți comerciale care oferă servicii de arbitraj și de judecată. Odată sentințele rostite, ar putea fi aplicate la fel de bine, ba chiar mai bine decât de actualele organe, de societățile de recuperatori. În cazurile penale, lucrurile pot părea mai complicate, dar nu cu necesitate. În primul rând, ar trebui rediscutată ideea că principala vină a infractorului e față de societate (ce-i aia?) și nu față de persoana sau firma vătămată. Așadar, hoțul va trebui în primul rând să-l despăgubească pe cel furat, bătăușa, pe cel lovit, violatorul, pe victimă și ucigașul, pe familia victimei. Ei sunt vinovații și ele sunt victimele. Societățile comerciale de judecată penală, care pot oferi servicii complete cu procurori, legiști, avocați, grefieri și ce mai trebuie sau le pot subcontracta altor firme specializate se pot ocupa foarte bine și chiar eficient de cauzele penale. Firmele de protecție și pază pot găsi, aresta și deține acuzații în locații private. În cazul condamnării lor, dacă cei care îi trimit în judecată solicită închisoarea, ei pot fi găzduiți în temnițe private, pentru care ar plăti fie ei înșiși prin muncă, fie victimele lor, dacă insistă pentru încarcerare.

Față de justiție, ordinea publică e încă mai ușor de privatizat, prin două metode fundamentale. În primul rând, să o recunoaștem, americanii au întru totul dreptate din punct de vedere liberal atunci când

spun că grija pentru siguranța personală e o îndatorire individuală. Drept urmare, fiecare cetățean ar trebui să se poată înarma cu orice consideră necesar pentru apărarea sa și a familiei sale. Fabrici precum Uzina Mecanică Cugir, dar și multe alte microîntreprinderi care ar apărea fără îndoială imediat ce acest drept elementar al individului va fi recunoscut, ar putea să pună în dulapul fiecărui român un AK-74; la centură, un pistol model 2000 de 9 mm și pentru zile cu adevărat proaste, o mitralieră grea, cu afet, calibrul 14,5 mm. Liberalizarea pieței și crearea unei economii de scară în această privință vor duce desigur la prețuri extrem de rezonabile, ca în America. Un licean de peste 18 ani nu va avea, desigur, probleme în a alege și a plăti pentru o asemenea armă în raionul de produse de sport de la mall.

Desigur, unele persoane ar putea să nu dorească să se înarmeze sau ar putea să fie prea puțin capabile să mânuiască efectiv acest gen de armament. Dar securitatea personală le-ar rămâne o problemă. De ce ar trebui ele să apeleze la serviciile de stat, greoaie, ineficiente și pline de propria importanță? De ce nu ar putea acești indivizi (sau asociațiile de indivizi, precum cele comerciale sau de locatari) să cumpere pe piața liberă servicii de securitate de la firme specializate în așa ceva? Operând cu bugete mai mari decât o face un individ, dar în același timp mai bine concentrate pe un sector geografic sau al securității decât actuala poliție sau jandarmerie, aceste firme de servicii de securitate ar putea funcționa cu numărul optim de personal, vehicule, arme, drone de informații și de atac, calculatoare și senzori de supraveghere pentru a acoperi cât mai bine și mai eficient interesele clienților lor.

Securitatea națională e încă mai ușor de privatizat decât justiția sau ordinea publică. Într-adevăr, într-un fel, ea a început deja să se privatizeze atunci când serviciul militar universal și obligatoriu, de inspirație naționalist-prusacă a fost înlocuit cu militari angajați pe bază de contract. Mai mult, istoric vorbind, securitatea națională a fost mai degrabă o afacere privată decât de stat: până în urmă cu trei sute de ani, regimentele franceze erau recrutate de comandanții lor, iar gradele se cumpărau în armata engleză mult după începutul Revoluției Industriale. Înainte de aceasta, fie nobilii feudali cu steagurile lor (recrutate, înarmate și antrenate privat) constituiau oastea unei țări – iar Principatele române nu făceau excepție –, fie făceau

asta în combinații cu mari companii de mercenari. Oastea lui Mihai Viteazul, de pildă, a fost o interesantă combinație de steaguri boierești și mercenari străini, asta până când marele războinic a fost forțat să folosească o armată exclusiv mercenară la asaltul său împotriva principelui Bathory în fatidicul august 1601. De ce ar sta lucrurile altfel? De ce securitatea statelor nu ar putea fi încredințată unor mari companii, angajate pe bază de contract? Liberal vorbind, nu avem un argument serios împotriva acestei idei. Acum câțiva ani, Grecia (tocmai ea!) a contractat Academi, fosta Blackwater, pentru servicii de securitate. Un liberal local s-ar întreba pe bună dreptate ce ar putea face Academi pentru România dacă i s-ar da doar o treime din cele trei miliarde de dolari pe care țara le cheltuie pe apărare. Acum un deceniu, Blackwater asigura securitatea pentru Departamentul de Stat american în zone extrem de periculoase (Irak, Afganistan, Bosnia și Israel) pentru jumătate de miliard de dolari. Pentru un miliard și ceva am putea crede că s-ar ocupa bine, eficient, cu un personal și cu o tehnologie de vârf de o mare parte dintre nevoile de securitate ale României.

Problema pe care o avem în față e de fapt simplă. Logica liberală cere privatizarea acestor sectoare – protecția consumatorului, justiția, ordinea publică și securitatea națională. Interesele grupurilor dominante actuale sau felul în care ele sunt percepute astăzi sunt mai degrabă împotriva acestui proces. Din această tensiune, dintre logica ideologiei și semnificația evolutivă a intereselor grupurilor dominante, se va naște viitoarea lume, asta în condițiile în care ea nu va fi distrusă mai devreme de un război sau de o criză care să facă Marea Recesiune să pară un joc de copii.

Dar să presupunem, de dragul argumentului, că un război major sau o criză mai mare decât precedenta nu vor veni prea curând și că lumea noastră românească va continua pe aceleași coordonate ale integrării în orbita vestică liberală cu convulsiile ei economice și teoretice.

Lumea românească e cu desăvârșire dependentă în momentul de față de capitalul occidental și de ideologia liberală, așa cum spuneau în lucrări mai mult sau mai puțin recente Vladimir Pasti, Bogdan Murgescu sau Cornel Ban. A o judeca în sine, a crede că dinamicile locale, tipice pot avea mai mult decât efecte de culoare regională

îmi pare o eroare. Sigur că există elemente specifice care pot influența tensiunea discutată mai sus, de pildă faptul că liberalii români, în care putem include cu siguranță vasta majoritate a vocilor publice importante, nu văd încă o serioasă incompatibilitate între ideile liberale, ale drepturilor și privatizării, și menținerea unui puternic rol al statului în cele patru sectoare sensibile discutate mai sus. Această propensiune ar putea duce la o amânare a discuției serioase legate de privatizarea acestor sectoare, dar numai atâta vreme cât aceste procese nu ar deveni covârșitor de puternice în marea lume capitalistă.

Această amânare locală se combină cu slăbiciunea actuală a discuției în spațiul occidental pentru a defini situația în care ne găsim acum: triumful deplin al liberalismului aici și aiurea și stăpânirea acestor teritorii de o colecție de grupuri care achiesează la această ideologie. Dar triumf nu înseamnă și apoteoză, iar orice doctrină își caută apoteoza sau oamenii care promit să o aducă.

Din cele de mai de sus se desprind două căi pe care le putem vedea cu mintea noastră de acum. Întâi, sectoarele de control societal să rămână în formatul lor actual, ca servicii asigurate de stat. Toate celelalte părți ale economiei și alte sectoare de care înainte se va fi ocupat statul vor fi privatizate. Sunt extrem de puține rațiuni reale pentru un liberal ca sănătatea, educația și serviciile sociale să aibă finanțare de la bugetul de stat. Ele au fost deja într-o semnificativă măsură privatizate, iar exemplul altor industrii, care au putut să treacă, mai greu sau mai ușor, de la stat în stăpânire privată dovedește că acest proces nu e deloc de neconceput.

Altfel spus, în această lume, care deja e pe jumătate construită și în mare măsură acceptată chiar de cei care vor avea serios de pierdut din făurirea ei, un om va trebui să se ocupe integral de plata propriei educații, de asigurarea propriei sănătăți și a membrilor neajutorați ai familiei sale, probabil prin achiziționarea unor asigurări medicale private, de fonduri care să îi acopere perioadele de șomaj și de niște saci cu aur puși deoparte pentru bătrânețe. Va dori să citească o carte sau să vadă un film, va plăti prețul integral sau le va pirata pe riscul său; va dori să vadă un spectacol de teatru, de muzică simfonică sau de operă, va plăti prețul pieței unor companii private (nu e nici un motiv în lumea liberală ca statul să plătească din bugetul său

pentru trupe de teatru sau orchestre); va dori să facă o excursie, foarte bine, nenumărate societăți de turism îi vor sta la dispoziție în mediul real sau virtual; mai greu va fi cu muzeele, pentru că în lumea liberală ele vor trebui, desigur, să fie private – ca atare vor supraviețui doar cele care își vor asigura veniturile din bilete, suveniruri și din închirierea spațiilor pentru evenimente private, în general nunți, botezuri și cumetrii.

Cel care își va permite toate acestea, bine. Va avea o viață frumoasă, variată cât îl va duce mintea, căci societățile private de divertisment au o imaginație nesfârșită. Cine nu își va permite nici măcar chestiile de bază, perdantul, ratatul, pauperul, singurul vinovat de mizerabila sa soartă, ei bine, în cazul lui sau a ei nu-i vorba nici măcar de Dumnezeu cu mila, ci de liberalul cu mila – și nu mila publică, ci mila publicului.

Nu e nici o îndoială că o asemenea lume poate să existe pe termen lung, până când crize interne sau externe ar pune-o în pericol. În fapt, această lume a mai existat și avea doar ceva mai multă inegalitate formală între rămășițele aristocrației și restul lumii. Această lume e Anglia secolului al XIX-lea. Viața din ea – din paradisul liberal – era ca în romanele lui Austen pentru cei cu stare și ca în cele ale lui Dickens pentru restul lumii. Liberalismul care crede încă în stat nu promite, spre deosebire de alte doctrine iluministe, paradisul în viitor, ci în trecut, precum creștinismul sau islamul fundamentalist, chiar dacă cel recent. Paradisul a mai existat o dată, în secolul al XIX-lea, iar acum suntem cu toții ocupați să îl recreăm.

Dar mai există o altă lume spre care duc liberalii cu adevărat consecvenți. Lumea în care ultimele sectoare din stăpânirea statului se vor privatiza. Lumea în care individul va trebui să cumpere de pe piața liberă sau monopolist-privată o asigurare împotriva înșelăciunii agenților economici, un abonament de servicii judiciare și de arbitraj, un abonament de servicii de protecție și pază și un altul pentru servicii de apărare națională. Esențialmente, individul va trebui să își cumpere de pe piață și securitatea personală, așa cum își cumpără hrana, locuința, educația, sănătatea, distracția și bătrânețea. Pentru un liberal autentic, nu avem dreptul ca altcineva să plătească pentru alegerile noastre proaste. E exclusiv treaba și responsabilitatea noastră.

Și doar aceasta e lumea în care vom deveni cu adevărat liberi. Responsabilitatea pentru noi înșine ne va face liberi.

Dar, vor spune unii care au mai deschis o carte sau două, parcă am mai auzit de genul acesta de lume, în care totul te privește și în care trăiești cu grijă permanentă că mâine vei face alegeri greșite sau că mediul îți va dovedi că unele alegeri au fost greșite – de pildă prin secete, pandemii sau dispariția meseriei tale. Am mai auzit de lumi în care plăteai tribut celor înarmați ca să aplice justiția și ordinea. Și da, acești cârcotași ar avea dreptate. Asemenea lumi au existat și au fost, la rândul lor, destul de stabile. Au rămas în istorie ca perioadă a feudalismului timpuriu.

Apoteoza lumii liberale e sfărâmarea ei în anarhia armată feudală. Căci ce va împiedica oare pe cei mai bine înarmați, pe seniorii războiului, fie ei corporatiști sau mici firme de cartier, să nu încerce să extragă cât mai mult de la comunitate, lăsându-i acesteia doar suficient de mult cât să poată să producă și să se reproducă în continuare? Nimic, nici forța, nici morala, nici măcar ideea că un altfel de calcul al profitului arată mai bine. Stabilitatea oricărei lumi se întemeiază pe forță și pe amenințarea cu forța, iar într-o lume în care forța și dreptul exercitării ei tranzitează la mai mulți jucători privați, speranțele în stabilitate scad dramatic. În această lume, liberalismul va învinge complet pentru câteva licăriri de lampă. Va fi victoria supremă. Apoi se va dizolva, rapid și sigur odată cu lumea căreia i-a scris codul genetic, în anarhia care vine.

Liberalismul împotriva lui însuși

Gabriel Andreescu

Libertatea de exprimare, dreptul de aur al demnității umane

Despărțirea de „secolul scurt”[1], intrarea în secolul XXI sunt marcate de explozia comunicării. Să însemne aceasta o mai mare libertate de exprimare? Deși orice comunicare înseamnă exprimare, concluzia că era informației ar fi și una a descătușării cuvântului se lovește de multe contraexemple. În luna mai 2015, Ananta Bijoy Das, editorul revistei *Jukti* (Reason), autor al unei cărți despre Charles Darwin, a fost ucis cu macete în Bangladesh. Avea 30 de ani. A urmat Avijit Roy, moderatorul portalului raționalist *Mukto-Mona* (Free Mind)[2]. Peste patru zile era omorât Washiqur Rahman, întrucât condamnase public crima[3]. Lista poate continua indefinit. La ea se adaugă, desigur, uciderea caricaturiștilor de la *Charlie Hebdo*.

Cazurile enunțate ar sugera că, în lumea de astăzi, presiunile de natură culturală asupra libertății de exprimare au ajuns să le pună în umbră pe cele politice. Nici în acest domeniu lucrurile nu evoluează totuși într-o singură direcție. În 2014, un număr de 76 de state aveau democrații mai mult sau mai puțin performante față de 1989, când lumea liberă se reducea aproape la Occident[4]. Dar pași înapoi se înregistrează acolo unde fuseseră învestite marile speranțe. Din 2013, nici un ziarist chinez nu are dreptul să scrie, fără aprobare, pentru

1. „Secolul scurt” – de la 1914 la 1989, în formularea lui Eric Hobsbawm.
2. Noua vărsare de sânge a avut la 26 februarie 2015.
3. Sanal Edamaruku, „Free speech front line”, *NewScientist*, 23 mai 2015, p. 24.
4. *Democracy Index 2014, A report from The Economist Intelligence Unit* (*http://www.sudestada.com.uy/Content/Articles/421a313a-d58f-462e-9b24-2504a37f6b56/Democracy-index-2014.pdf*, accesat la 15 iulie 2015).

agențiile de presă străine, măsură care s-a adăugat altor restricții[1]. Federația Rusă a întărit în anul 2014 mijloacele de control asupra mass-media[2], iar uciderea unor ziariști și oameni politici din cauza ideilor lor a ajuns să facă parte din identitatea regimului Putin.

Și destinul libertății de exprimare în lumea „noastră", a democrațiilor liberale, arată o surprinzătoare complexitate. Ne-am obișnuit, de la începutul Războiului Rece până astăzi, să vedem libertatea cuvântului ca pe un atribut intrinsec, de natură politică al democrației. Câtă libertate de exprimare este necesară democrației și câtă este compatibilă cu democrația sunt teme care au primit variate răspunsuri. Între ele, modelul susținut de constituția americană și onorat de Curtea Supremă a Statelor Unite se distinge de concepțiile europene în materie – unitare în ciuda varietății lor[3]. Însă, și în America, și cu atât mai mult pe continentul european, asupra libertății de exprimare se manifestă astăzi o constantă presiune. În cele ce urmează, pledoaria în favoarea libertății de exprimare, voi vorbi despre formele pe care le ia presiunea asupra libertății de exprimare și deci a libertății de gândire în lumea democrațiilor. Într-o a doua parte, voi argumenta că demnitatea ființei umane, cel mai des invocată pentru a se legitima restrângerea libertății de exprimare, nu este deplină fără garantarea unei ample libertăți de exprimare, căci aceasta constituie, ea însăși, o dimensiune a demnității.

Mobbingul ideologic, paguba colaterală a luptei pentru demnitate

Într-o alocuțiune, la Congresul Mondial al Ziariștilor din Știință de pe 9 iunie 2015, de la Seul, laureatul premiului Nobel Tim Hunt

1. Catherine Taibi, „China Warns Journalists To Stay Away From Foreign News Agencies", *The Huffington Post*, 10 iulie 2014.
2. În 2014, scorul libertății de exprimare în Federația Rusă atingea 83 de puncte din 100 (100 fiind limita de jos) – vezi „Russia", *Freedom of the Press*, Freedom House, 2015.
3. Mai precis, unificate prin supunerea cadrelor naționale la prevederile Convenției europene a drepturilor omului și ale Cartei drepturilor fundamentale a UE.

a făcut o glumă[1]: „Lăsați-mă să vă spun care este problema mea cu fetele în laborator... se pot întâmpla trei lucruri în ce le privește... Te îndrăgostești de ele și ele se îndrăgostesc de tine și atunci când le critici, plâng"[2].

Connie St Louis, principala sursă a ceea ce a urmat, a considerat această declarație, sexistă[3]. A postat citatul de mai sus, lăsând deoparte cuvintele ce urmau, clarificatoare, ale omului de știință: „Oare ar trebui să facem laboratoare separate pentru băieți și fete? Acum, serios, eu sunt impresionat de dezvoltarea economică a Coreei. Și femeile de știință au jucat, fără îndoială, un rol important în aceasta. Știința are nevoie de femei și ar trebui să facă știință în ciuda tuturor obstacolelor și în ciuda unor monștri ca mine". Pe 10 iunie, numeroase mijloace de presă au preluat prima parte a declarației lui Hunt și l-au acuzat pe autor de sexism. Campania de presă a determinat University College London să îi ceară demisia din poziția de profesor onorific al UCL Faculty of Life Sciences. A fost obligat să se retragă din The Royal Society's Biological Sciences Awards Committee și din the European Research Council.

Tim Hunt nu este prima mare personalitate științifică alungată din pozițiile de onorabilitate științifică din cauza unor cuvinte. În cazul lui, lucrurile erau atât de contrare comportamentului său în viață, încât s-a bucurat de un masiv sprijin moral: oameni de știință, între care femei și personalități ale ziaristicii științifice, au protestat față de etichetele stigmatizatoare lansate asupra lui Tim Hunt, nu doar unul dintre marii oameni de știință, dar și cu merite în promovarea femeilor în domeniul său de excelență.

În alte cazuri, reproșurile sunt motivate. Exemplul tipic ar fi istoria altui premiat Nobel, James Watson, unul dintre artizanii uriașei

1. Le-a numit „ironice și umoristice", cum, de altfel, continuarea discursului său proba (McKie, Robin (13 iunie 2015), „Tim Hunt: «I've been hung out to dry. They haven't even bothered to ask for my side of affairs»", *The Observer*, accesat la 14 iunie 2015, via *The Guardian*).
2. Rebecca Radcliffe, „Nobel scientist Tim Hunt: female scientists cause trouble for men in labs", *The Guardian*, accesat la 10 iunie 2015.
3. *https://twitter.com/connie_stlouis/status/607813783075954688?lang=en*, accesat la 30.07.2015.

descoperiri a structurii DNA. Declarațiile lui din 2007, care sugerau o relație între inteligență și rasă, l-au eliminat din pozițiile de onoare și de coordonare științifică. Explicațiile ținând de personalitatea lui provocatoare și de contexte nu au contat.

Cele două exemple documentează un fenomen foarte prezent astăzi în viața democrațiilor occidentale: activa manifestare a unor comunități de „luptători ai cauzei drepte" al căror obiectiv este distrugerea socială a „vinovaților" de sexism, rasism și xenofobie. O problemă a acestei atitudini este că de multe ori „faptele" țin de domeniul fanteziilor interpretative. O jurnalistă de la *Washington Post* l-a descris pe Richard Dawkins, autorul *The Selfish Gene* și *The God Delusion*, ca autor al unor declarații pe Twitter care „îi face pe adepți să se întrebe dacă nu a devenit cumva un apologet al violului ori dacă sentimentele sale antireligioase nu au intrat pe teritoriul rasismului și islamofobiei"[1]. Nu se poate ști, în cazul lui Rachel Feltman, care-l transforma pe Dawkins dintr-un apologet al umanismului într-unul al violului și rasismului, cât a contat reaua-credință ori dificultatea accesului la sensuri. Alteori, reproșurile se bazează pe fapte, problema este transformarea lor în campanii de dezonorare și măsuri punitive echivalente cu scoaterea „vinovaților" în afara societății.

Eficacitatea unor astfel de strategii a atins cele mai înalte cote în disputele referitoare la interpretarea trecutului, în particular, în ce privește tratarea istoriei genocidare. Mă opresc mai pe larg la David Irving, considerat de către reputați istorici[2] drept un specialist în al Doilea Război Mondial, iar de alții, un autor care încalcă standardele profesiei[3]. Irving a atras atenția prin volumul publicat în 1963, *Distrugerea Dresdei*, în care deplângea brutalitatea aliaților împotriva populației germane. După apariția articolelor și cărții sale despre atacul devastator asupra Dresdei, trei britanici antifasciști i-au violat

1. Rachel Feltman, „The father of DNA is selling his Nobel prize because everyone thinks he's racist", *The Washington Post*, 1 decembrie, 2014.
2. Istoricul militar John Keegan sau Donald Cameron Watt, profesor emerit al London School of Economics.
3. Cazul istoricului Charles Sydnor, președinte timp de opt ani al Emory and Henry College.

biroul pentru a-i fura hârtiile la care lucra. Cartea *Războiul lui Hitler* (1977), în care propune o altă imagine decât cea standard a unui Hitler demonic, i-a atras notorietatea în Occident. În timp ce unii specialiști îi contestau tezele, negaționiștii (precum Robert Faurisson) îl criticau pentru a fi recunoscut exterminarea de către naziști a milioane de evrei.

Din 1988, în urma raportului lui Fred Leuchter[1], David Irving a devenit promotorul unor teze neonorante: a început să conteste caracterul programatic al exterminării evreilor europeni, a diluat responsabilitățile lui Adolf Hitler, i-a învinovățit pe Winston Churchill și pe liderii organizațiilor evreiești de declanșarea Marii Conflagrații. Cum era de așteptat, aceste susțineri ale lui David Irving au produs emoție și contestații.

În anii '80, Irving a asumat teze care trivializau sau negau Holocaustul, a făcut declarații provocatoare – de genul „supraviețuitorii de la Auschwitz reprezintă mărturia absenței unui program de exterminare"[2] –, s-a asociat cu negaționiști din Europa și de peste Ocean. În consecință, mai multe state l-au declarat persona non grata.

În 1996, Irving a intentat un proces de calomnie împotriva lui Deborah Lipstadt și a editurii unde aceasta publicase cartea *Denying the Holocaust* (1993, Penguin Books), în care era numit negaționist al Holocaustului, falsificator și bigot. Apărarea a fost asistată de un amplu grup de avocați și experți. La finalul procesului, Irving a fost obligat să plătească 3,2 milioane de dolari. A falimentat și și-a pierdut casa.

La 11 noiembrie 2005, David Irving a sosit în Austria pentru a ține prelegeri studenților. A fost reținut pe aeroport pe baza unui mandat de arestare care îl acuza de trivializarea Holocaustului. A primit o pedeapsă de trei ani de închisoare, din care a executat 13 luni.

Aceasta este povestea unei vieți devastate, istoria unui cercetător cu merite în înțelegerea celui de-al Doilea Război Mondial și

1. Leuchter a susținut în speculația sa că scopul camerelor de gazare naziste era de dezinfecție.
2. Robert J. Van Pelt, *The Case for Auschwitz: Evidence from the Irving Trial*, Indiana University Press, Bloomington, IN, 2002, p. 48.

simultan, cu poziții nedrepte față de memoria victimelor naziste. Este indiscutabil că istoricul a promovat teze nedemne. Dar Irving a lucrat exclusiv în domeniul ideilor: nu a fost om politic, nu a înființat organizații extremiste. Reprezintă, ca urmare, un caz de primă relevanță pentru problematica libertății de exprimare.

De reținut, dintr-un al doilea unghi, entuziasmul cu care cei mai activi acuzatori ai săi au salutat loviturile menite să-l distrugă. Cu o intensă satisfacție, Richard Hughey a povestit hărțuirea lui Irving în timpul călătoriei sale în Statele Unite, în 2003, unde urma să susțină o serie de prelegeri[1]. În urma presiunilor, rezervarea la un restaurant din Sacramento a fost anulată, iar istoricul a fost obligat să mute întâlnirea planificată la 12 mile în afara orașului. În Sherman Oaks, o altă anulare cerută de un necunoscut care s-a prezentat cu numele său. În San Francisco, mașina i-a fost blocată de urmăritori. Irving a trebuit să aștepte o oră în ploaie pentru a părăsi locul. Ura devastatoare, vizibilă în istorisirea lui Hughey, ia la alți autori forma stigmatizării biologice.

Istoria vieții lui David Irving pune în evidență, cu mare putere, două dimensiuni aflate într-o legătură intimă: una este ura nimicitoare trezită de o anumită poziție ideologică, a doua, mobilizarea unei întregi comunități pentru hărțuirea „vinovatului". Cele două elemente reprezintă ingredientele tipice ale mobbingului, în acest caz, un tip specific de mobbing, pe care-l putem numi „ideologic".

Dintre cazurile de mobbing ideologic din România, amintesc doar două: ale lui Paul Goma și Octavian Bjoza.

Mobilizarea sancționatorie împotriva lui Paul Goma a fost determinată de publicarea în anul 2003 a volumului *Săptămâna Roșie 28 iunie-3 iulie 1940 sau Basarabia și Evreii* și a unor articole în revista *Vatra*. Problemele cărții sunt vizibile: a fost întâmpinată cu comentarii critice și, în aceeași măsură, semnificativă a fost primirea ei entuziastă de cercurile naționaliste și antisemite. Depășind însă standardele analizei, au urmat prezentările cu un limbaj devastator. Radu Ioanid l-a asociat pe Goma cu principalul vinovat pentru genocidul din Transnistria: „Teoria lui Goma reprezintă exact pretextul

1. Richard Hughey, „David Irving: Holocaust Denier Update", *The Jewish Magazine*, mai 2004 (*http://www.jewishmag.com/79mag/irving/irving.htm*).

folosit de Ion Antonescu și de propaganda regimului său pentru începerea Holocaustului din România"[1]. De-a lungul anilor, Radu Ioanid îl va numi repetat pe Goma „un antisemit sălbatec". Leon Volovici l-a caracterizat drept adversarul cel mai turbat și gălăgios al Raportului Comisiei Internaționale pentru Studierea Holocaustului din România, un model al denaturării faptelor în ceea ce privește uciderea în masă a evreilor din Basarabia. Scrise într-un stil inflamator, textele lui Goma ar fi pline de invective antisemite și „frenetice deliruri antisemite" etc.[2].

Specifică mobbingului ideologic este trecerea de la analiza critică la imprecații, la acțiuni instituționale și apeluri la declasarea civică. În anul 2007, Paul Goma a primit titlul de Cetățean de Onoare al Municipiului Timișoara. Federația Comunităților Evreiești din România a protestat față de această decizie printr-un text în care-l numea pe Paul Goma „practicant al urii iraționale la adresa unei întregi etnii", iar acordarea titlului, act „care nu poate aduce decât dezonoare" orașului. Ambasada Israelului la București a înaintat o scrisoare de protest ministerului de Interne și primarului orașului Timișoara. La 30 mai 2007, Dinu-Mihai Gheorghiu publica în *Le Monde* textul „L'honneur perdu d'un dissident roumain", unde punea întrebarea: „Este oare posibil ca un autor care continuă să alimenteze polemici antisemite în România să beneficieze de protecția statului francez?". Articolul reprezenta evident o solicitare făcută statului francez de retragere a statutului de refugiat politic.

Cazul Octav Bjoza, cel mai recent, este exemplar prin artificialitatea lui. În luna decembrie 2015, Bjoza, a fost decorat de președintele Klaus Johannis cu Ordinul Național „Steaua României". Inginerul Bjoza fusese ales în fruntea Asociației Foștilor Deținuți Politici din România datorită suferințelor îndurate (deținut ani de zile în închisorile comuniste, cu drame în familie din cauza represiunilor suportate) și pentru o recunoscută integritate morală. Deși anterior nu exista un „caz Bjoza", decorarea sa a fost urmată imediat

1. Radu Ioanid, „Paul Goma – între Belleville și București", *Observator cultural*, nr. 177, 15-21 iulie 2003.
2. Leon Volovici, „The Report on the Romanian Holocaust and Its Consequences", *Antisemitism International*, nr. 3-4, 2006, p. 107.

de un val de contestații. Inițiativa a avut-o Centrul pentru Monitorizarea și Combaterea Antisemitismului (CMA). La 22 decembrie 2014, CMA România își exprima dezamăgirea față de acordarea distincției unui deținut politic care „a ales să împărtășească idealurile Mișcării Legionare, să omagieze ideile și credințele acestei mișcări politico-religioase criminale". Vladimir Tismăneanu l-a calificat pe Bjoza „susținător declarat al Mișcării Legionare", decorarea sa putând fi interpretată „ca o omagiere adusă de Administrația Prezidențială acelei mișcări naționaliste, fasciste, criminale"[1]. A fost găsit responsabil pentru a fi participat la ceremoniile închinate unor legionari omorâți în închisorile comuniste[2]. Adrian Cioflâncă, membru în Colegiul CNSAS a susținut existența unor „declarații prolegionare", lăudarea, „la modul general, fără caractere individualizate, [a moralei] legionar[e]". Concluzia: „ține de gramatica elementară a democrațiilor europene ca orice elogiu al unei mișcări extremiste și antisemite să fie tratat cu severitate"[3].

Toate aceste afirmații sunt gratuite.

Democrație și libertate în America și Europa

Exemplele de mobbing ideologic au traversat continentele. În urma remarcilor sale privitoare la legătura dintre rasă și inteligență, James Watson a fost obligat să se retragă din poziția de rector al Laboratorului Cold Spring Harbor din New York. Celălalt premiant Nobel,

1. *http://inliniedreapta.net/monitorul-neoficial/vladimir-tismaneanu-centrul-pentru-monitorizarea-si-combaterea-antisemitismului-mca-romania-s-declarat-dezamagit-de-initiativa-presedintelui-klaus-iohannis/*.
2. Explicația lui Bjoza: „De 25 de ani încoace, noi, foștii supraviețuitori ai temnițelor, lagărelor și deportărilor, ne adunăm, o dată pe an, în diferite locuri din țară (...) ne întâlnim aici oameni de toate culorile politice. Nu putem face, în stânga, o slujbă pentru țărăniști, liberali sau oameni fără culoare politică și dincolo, o alta pentru legionari. Toate astea se fac în comun, pentru că în comun am stat și noi în temnițele comuniste. În comun am fost flămânziți, bătuți, umiliți".
3. „Nu orice formă de anticomunism este legitimă" – interviu cu istoricul Adrian Cioflâncă, 5 ianuarie 2015 (*http://halbjahresschrift.blogspot.ro/search?q=petru+clej*).

Tim Hunt, a pierdut pozițiile sale instituționale la Londra. David Irving a fost hărțuit frenetic și în SUA, și în Europa. Totuși, pentru ideile sale, a ajuns în spatele gratiilor în Austria, ceea ce nu era posibil pe teritoriul Statelor Unite. Statutul libertății de exprimare diferă substanțial pe cele două continente, ceea ce face ca mobbingul ideologic să fie în America un exces al democrației profesionale, iar în Europa, o excrescență de autoritarism.

Distincția tradițională între modelul american al democrației și cel al „democrației militante", de sorginte germană, ar trebui astăzi amendată[1]. Cvasitotalitatea țărilor europene urmează modelul democrației militante, în special prin dezvoltarea sistemelor european și naționale de combatere a discriminării și aprofundarea lor prin jurisprudența Curților de la Strasbourg și Luxemburg[2]. Democrația americană și cea europeană sunt separate în primul rând prin condiția libertății de asociere, de religie și de exprimare statuate în Primul Amendament la Constituția americană[3].

Când există, restricțiile aduse libertății de exprimare în Statele Unite, uneori severe, sunt încorporate în contractele dintre persoane și instituții ori comunități profesionale[4]. Modelul american al democrației s-a dovedit excepțional de fiabil. În cele peste două secole de existență, democrația americană a reușit să evite orice regim autoritar. Este relevant că libertatea de exprimare a reprezentat un instrument esențial al emancipării populației de culoare, mai general,

1. Vezi, printre altele, Cas Mudde, „Noi provocări globale pentru drepturile omului și democrație", *Revista Română de Drepturile Omului*, nr. 26, 2004.
2. În consecință, nu mai este cazul să vorbim despre „modelul german al democrației militante", ci despre „modelul european al democrației".
3. Congresul nu poate elabora nici o lege care să le interzică ori să le reducă.
4. Un impact deosebit are și fenomenul autocenzurii în fața amenințării. Un caz clasic este renunțarea editurii americane Random House de a publica romanul lui Sherry Jones, *The Jewel of Medina*, propus în 2007. Un comunicat al editurii a motivat decizia finală prin temerea față de atacuri teroriste. Dar cartea a fost tipărită la Beaufort Books în 2008. Peste opt ani, renumitele *New York Times*, *New York Daily News*, *Reuters*, *Associated Press*, *CNN* aveau să blureze imaginile din *Charlie Hebdo*. Decizia este mai problematică întrucât, astfel, publicațiile i-au împiedicat pe cititori să înțeleagă miza evenimentelor de la Paris.

a combaterii discriminării în America. Libertatea de exprimare, în beneficiul tuturor, devine un mijloc-cheie în protejarea persoanelor vulnerabile.

Principiul a devenit parte a culturii americane. El este amintit și reamintit de personalități culturale, de oameni politici și de jurnaliști. Iată două formulări clasice: „Mișcarea drepturilor civile ar fi fost esențial diferită fără scutul și sulița Primului Amendament. Carta Drepturilor Omului (...) este de o importanță primordială pentru cei care au fost victimele opresiunii" (Hugo Black Jr.); „Constrângerile îi fac pe oameni mai ipocriți, nicidecum mai generoși" (Thomas Jefferson).

Este aproape imposibil să găsești următoarea argumentare în presa majoră din țările europene: „Autoproclamatul «patriot» Jon Ritzheimer a organizat un miting antiislam în afara unei moschei în Phoenix, Arizona. Ritzheimer, un ateu mândru care a servit în Marine Corps, a vrut să împărtășească cu americanii punctul său de vedere că «Adevăratul Islam este terorism» (...). El și-a încurajat, de asemenea, susținătorii să-și aducă arme la eveniment pentru a se asigura că nu există vreo restrângere a drepturilor garantate de Primul Amendament. Doar pentru a fi clar, Ritzheimer are dreptul de a protesta și chiar a demoniza orice grup minoritar ales de el în America. Chiar liderul moscheii Phoenix, pe care Ritzheimer a vizat-o, a apărat public dreptul lui de a protesta. Așa cum KKK și neonaziștii au dreptul să-și exprime «adevărul» lor bigot despre negri și evrei, la fel are Ritzheimer dreptul să împărtășească «adevărul» său despre Islam"[1].

Ca să fie limpede: autorul a făcut acest excurs explicativ pentru a aclama apariția „oamenilor buni" veniți să înfrunte grupul războinic al lui Jon Ritzheimer.

Nu dintotdeauna s-a gândit în America în limite atât de largi. Protecția libertății de exprimare a Primului Amendament a evoluat constant spre „o și mai mare libertate" prin gândirea judecătorilor

1. Dean Obeidallah, „Anti-Muslim hate rally inspires good", *www.cnn.com* (*http://edition.cnn.com/2015/05/31/opinions/obeidallah-anti-muslim-rally/index.html*, accesat la 1 iunie 2015).

Curții Supreme. O lungă perioadă, teoria dominantă în domeniu a fost cea a „tendințelor negative". Textul Amendamentului I era considerat compatibil cu sancționarea discursului care sabota autoritatea în stat și corupea moral. La începutul secolului XX, judecătorii Oliver Wendell Holmes și Louis D. Brandeis au împins limitele exercițiului legitim al libertății de exprimare la teoria valabilă și astăzi a limitei definite prin existența unui „pericol clar și iminent"[1]. În explicația judecătorului Learned Hand: „În fiecare caz... întreba dacă gravitatea răului... justifică un astfel de asalt asupra libertății cuvântului ca fiind necesară pentru evitarea pericolului"[2].

Doctrina actuală a Curții Supreme a întărit interpretarea în sensul libertății cu fiecare nou caz până acolo încât a fost catalogată ca un „fundamentalism al legalității". Ea găsește critici și printre profesioniști. Într-un comentariu din 2010, Stanley Fish, a cărui revoltă este ușor de înțeles, a taxat decizia din cauza United States *vs* Stevens drept „o versiune grăbită și murdară a teoriei Primului Amendament". Judecătorii Curții Supreme au pus sub protecția Constituției americane libertatea de a disemina filme video cu manifestări de cruzime față de animale în scopuri de fetiș sexual[3]. Fish invoca pentru comparație tratarea pornografiei infantile, pedepsită drastic, căci se stabilise că imaginile de această natură se corelează cu incidența infracțiunii. Oare de ce nu a fost aplicat același raționament în cazul videourilor cu imagini de animale torturate? Legislația americană interzice nu doar pornografia infantilă, ci și sperjurul, falsa reprezentare, calomnia și insulta, conspirația în scopul unor infracțiuni ș.a.[4].

1. A „clear and present danger". „The question in every case (...) is whether the words used are used in such circumstances and are of such a nature as to create a clear and present danger that they will bring about the substantive evils that Congress has a right to prevent" (Schenck *vs* United States, 1919).
2. Cauza Dennis *vs* United States.
3. „«Feature the intentional torture and killing of helpless animals» often by women wearing high-heeled «spike» shoes who slowly «crush animals to death» while talking to them in «a kind of dominatrix patter» as they scream and squeal «in great pain»" (Stanley Fish, „The First Amendment and Kittens", *The Times*, 26 aprilie, 2010).
4. În sensul explicat mai jos: reprezintă comportamente.

„Fundamentaliștii legalității" este formularea folosită de Martin London pentru a califica refuzul procurorului general al SUA de a interzice propaganda publicației online *Inspire magazine* în numele Primului Amendament[1]. *Inspire magazine* este un instrument al Al Qaeda care solicită omorârea cetățenilor Statelor Unite și a altor țări occidentale și oferă sfaturi cu privire la mijloacele ce pot folosite în acest scop. În opoziție, alți doi specialiști, Daphne Barak-Erez și David Scharia, au argumentat în favoarea unei decizii asemănătoare din 2010, Holder *vs* Humanitarian Law Project. În perspectiva lor, „într-o epocă a serviciilor de internet, incluzând Facebook și Twitter, mesageria instantanee și televiziunea prin satelit, nu poate fi susținută afirmația că închiderea unui canal media nu afectează sensul constituțional al libertății de exprimare"[2].

Una dintre căile folosite pentru „scoaterea" discursurilor de sub protecția Primului Amendament este considerarea lor drept „comportamente" (*conduct*). Paul Sherman și Robert McNamara au invocat o decizie a unei Curți de Apel din Statele Unite care a folosit argumentul pentru a-i opri pe doctori să facă uz de „terapia prin discuție" în scopul schimbării orientării sexuale a minorilor[3]. Cei doi avocați au criticat această interpretare, încă o probă a remarcabilei diversități a opiniilor și argumentelor consistente, fie în favoarea interpretării largi a Primului Amendament, fie a necesității unor restricționări în cazurile extreme (după măsura americană). Echivalența discurs-comportament nu constă într-o „tehnică de salvare" în fața protecției acordate de Constituția americană, ci în recunoașterea naturii specifice a unei anumite manifestări umane.

1. Martin London, „Why Tolerate Terrorist Publications?", *The New York Times*, 23 ianuarie 2015 (*http://www.nytimes.com/2015/01/24/opinion/why-tolerate-terrorist-publications.html?action=click&contentCollection=Opinion&region=Footer&module=MoreInSection&pgtype=article*).
2. Daphne Barak-Erez, David Scharia, „Freedom of Speech, Support for Terrorism, and the Challenge of Global Constitutional Law" (*http://harvardnsj.org/wp-content/uploads/2015/01/Vol.-2_Barak-Erez_and_Scharia_Final.pdf*).
3. Paul Sherman și Robert McNamara, „Protecting the Speech We Hate", *The New York Times*, 9 octombrie 2013.

Diluarea protecției libertății de exprimare pe continentul european

În țările europene, libertatea de exprimare se află sub un dublu control. Unul se exercită de către marile organizații europene, Consiliul Europei și Uniunea Europeană, respectiv al Curților de la Strasbourg și Luxemburg. Celălalt se aplică de către state în raport cu marja lor de apreciere. Și la un nivel, și la celălalt constituțiile europene ale drepturilor[1] și cele naționale acceptă punerea libertății de exprimare sub cenzura statului, restricționarea acesteia pe motive de securitate națională, integritate teritorială, siguranță publică, apărarea ordinii, prevenirea infracțiunilor, protecția sănătății și moralei, protecția reputației, a drepturilor altora, a vieții private pentru a garanta autoritatea și imparțialitatea puterii judecătorești. Practic, dublul control înseamnă că persoanele care trăiesc în țările europene nu pot avea nici prea puțină libertate de exprimare, nici prea multă. Curțile europene intervin atunci când statele minimizează ori maximizează libertatea pentru a o așeza în cerințe „de europenitate".

Dar ce înseamnă pentru trăitorii din Europa „prea puțină libertate de exprimare" când criteriile de restrângere a acesteia sunt atât de numeroase? Curtea Europeană a Drepturilor Omului este consecventă în a garanta varietatea opiniilor politice sau declarațiile emise în numele interesului public. Însă nu va pune sub protecția ei limbajul urii, discursul extremist religios sau antireligios, negaționismul și orice exprimare care poate fi ștanțată cu eticheta atât de fluidă a „discriminării". Statele au practic mână liberă în aceste domenii. Cât de departe au ajuns unele state asupra controlul limbajului, se poate exemplifica prin cazuri punctuale. Îngrijorătoare este pretenția de a sancționa manifestări la care pare exclusă rea-credința ori sunt preocupări care reflectă interesul viu și firesc al comunității.

PETA Deutschland este filiala germană a unei mari organizații internaționale, dedicată promovării comportamentului etic față de animale.

1. Convenția europeană a drepturilor omului și Carta drepturilor fundamentale.

Principalele ei scopuri constau în prevenirea suferinței animalelor și renunțarea la produsele obținute prin sacrificarea lor. În 2004, PETA Deutschland a anunțat o campanie postând afișe cu fotografii reprezentând prizonieri din lagărele de concentrare și, în paralel, imaginea unor animale înghesuite, crescute în ferme de exploatare. Texte scurte dădeau sensul afișelor: poza unui prizonier gol, înfometat, alături de fotografia unei cirezi înfometate avea titlul „Holocaustul în farfuria dumneavoastră" și era însoțit de textul: „Între 1938 și 1945, 12 milioane de ființe umane au fost ucise în Holocaust. La fel de multe animale sunt ucise în Europa în fiecare oră, pentru a fi consumate de oameni".

În luna martie 2004, au apărut cereri de interzicere a expunerii afișelor pe internet ori în expoziții publice[1], motivându-se caracterul ofensator al campaniei publicitare, violarea demnității umane și a dreptului la imagine al persoanelor decedate. Curtea Regională din Berlin a emis ordinul de suspendare solicitat de reclamanți, care a fost menținut de instanțele superioare și, ca urmare, asociația PETA Deutschland s-a adresat Curții Europene a Drepturilor Omului. Într-o hotărâre adoptată la 8 noiembrie 2012, judecătorii europeni au fost de acord că acțiunea organizației era de interes public; imaginile contestate aveau valoarea unor exprimări de opinie protejate de dreptul la libertatea de exprimare; afișele nu urmăreau să înjosească prizonierii lagărelor de concentrare, de vreme ce imaginile sugerau doar că suferința provocată animalelor și oamenilor din fotografii este egală; asumau observația instanțelor germane, că nu se poate susține violarea demnității umane a persoanelor din fotografii sau a reclamanților în urma campaniei publicitare proiectate. În ciuda acestor argumente, Curtea de la Strasbourg a acceptat „dreptul" Germaniei de a suspenda expunerea afișelor[2]. În acest sens, din interacțiunea instanțelor europene cu cele internaționale, a fost legitimată posibilitatea

1. Cererile președintelui și vicepreședinților Consiliului Central Evreiesc din Germania.
2. Argumentul principal al Curții a fost că orice referire la Holocaust trebuie privită în contextul specific al trecutului german, iar statul german consideră că are o datorie specială față de evreii care trăiesc în Germania.

statului să domine libertatea individuală în afara oricărui argument privind alte drepturi și interese publice. „Istoria" era suficientă.

A doua cauză. Trei petenți au mers la 8 decembrie 2004 într-o școală gimnazială suedeză, unde au lăsat în dulăpioarele elevilor aproximativ o sută de pliante ale organizației „Tineretul Național". Mesajele lor erau de genul: „...societatea a trecut de la respingerea homosexualității și a altor devieri sexuale la acceptarea acestei înclinații sexuale deviante", „Profesorii voștri antisuedezi știu foarte bine că homosexualitatea are un efect moral distructiv asupra substanței societății", „Spuneți-le că HIV și SIDA au apărut timpuriu din cauza homosexualilor..." etc.

Directorul școlii i-a descoperit pe militanții „Tineretului Național", i-a obligat să părăsească școala și apoi a depus plângeri penale. Doi dintre ei au primit în final pedepse cu închisoarea, care au fost suspendate. Apelând la Curtea de la Strasbourg, istoria celor trei a devenit cauza Vejdeland *et alii vs* Suedia. Judecătorii europeni au recunoscut și de această dată vulnerabilitatea hotărârilor interne. Scopul manifestelor era să inițieze o dezbatere pe tema „lipsei de obiectivitate" a educației din școlile suedeze, deci legitim. Nu încuraja în nici un fel comiterea unor acte ostile. Unul dintre judecători a vorbit despre sentimentul că în cauză se merge prea departe cu limitarea libertății de exprimare, supraestimând importanța a ceea ce se spune. Din nou însă, dreptul individual a pierdut: Curtea Europeană a Drepturilor Omului a considerat legitimă măsura de restrângere a libertății de exprimare hotărâtă de statul suedez. Este vizibilă și aici negarea unui principiu tradițional al libertății, neutralitatea statului în materie de adevăr. Desigur că ostilitatea în haine noi manifestată față de comunitatea LGBTQ de militanții „Tineretului Național" este repugnantă, iar argumentele ei, rudimentare. Dar statul democratic nu are autoritatea să stabilească ce este „adevărat" și ce este „fals"[1].

1. Non-neutralitatea legitimă privește valorile politice și civice.

Pedepsirea cu închisoarea a delictelor de exprimare. Discriminare *vs* politicile multiculturaliste americane

Suedia a folosit de mai multe ori pedeapsa cu închisoarea pentru opinii „greșite", și fără suspendare[1]. Dar liberalul stat suedez exprimă o tendință europeană. Folosirea pedepsei cu închisoarea pentru anumite delicte de limbaj a devenit programatică. Tradițional, una dintre cele mai susținute obiective ale organizațiilor dedicate art. 19 a fost eliminarea pedepsei cu închisoarea în materia exprimării[2]. Nu doar că obiectivul nu a fost atins, dar situația s-a agravat. Limbajul urii se pedepsește penal și în Marea Britanie (până la șapte ani închisoare), Germania (până la cinci ani închisoare), Islanda (până la doi ani închisoare), Franța, Suedia, Finlanda, Danemarca, Norvegia, Austria. În România, propaganda naționalistă și șovină, fascistă, legionară se sancționează cu închisoare de la cinci la 15 ani și interzicerea unor drepturi.

Folosirea legii penale în domeniul discriminării pare să devină un semn identitar al Uniunii Europene. La 28 noiembrie 2008, Consiliul UE a stabilit, printr-o Decizie-cadru, că este necesară o apropiere sporită a legislațiilor penale din statele membre pentru a se pune în aplicare dispoziții legale de combatere a rasismului și a xenofobiei[3]. Aceleași fapte ar trebui să constituie infracțiune în toate statele membre, iar sancțiunile să descurajeze pe autorii lor[4]. Cuantumului pedepsei penale i se cere să depășească un nivel minim ca să fie disuasiv și stabilit la nivelul Uniunii Europene. Prevederile nu disting actele de limbaj.

1. Pun între ghilimele cuvântul „greșit" în sensul explicat mai sus.
2. Este vorba despre articolul 19 al Declarației Universale a Drepturilor Omului, care consacră libertatea de exprimare. Una dintre cele mai puternice organizații internaționale dedicată libertății de exprimare are numele „Articolul 19" – organizație britanică cu sediul la Londra.
3. Decizia-cadru 2008/913/JAI, pct. 4.
4. Punctul 5 al Preambului Deciziei-cadru 2008/913/JAI a Consiliului UE din 28 noiembrie 2008.

Întrucât tradiția culturală și juridică a statelor membre nu permite o armonizare rapidă a legislației, Decizia-cadru s-a mulțumit cu prevederi clare de incriminare penală a negaționismului. Fiecare stat membru urmează să ia măsurile necesare pentru a sancționa penal[1] „apologia publică, negarea în mod public sau minimizarea vădită în mod public a gravității crimelor de genocid, a crimelor contra umanității și a crimelor de război"[2].

Folosirea gratiilor împotriva opiniilor considerate a afecta dreptul la demnitate oferă un prilej de meditație asupra diferențelor care separă politicile de combatere a limbajului discriminator în Europa de politicile de tip multiculturalist inițiate în Statele Unite. Multiculturalismul de tip american, născut în anii 1980 ca mișcare orientată spre recunoașterea culturilor minoritare, în special în spațiul academic, a inclus o componentă militantă privind codurile de limbaj, deseori calificate drept „politică corectă". Istoria acestor coduri a ajuns să fie una controversată[3], în esență, însă ele au răspuns idealului liberal american[4], de eliminare a cruzimii față de semeni, și reușita a fost vizibilă[5]. Măsurile de tip corectitudine politică au permis comunităților profesionale să impună membrilor lor norme uneori foarte stricte în unele cazuri considerate absurde – de unde și nuanța peiorativă pe care o are sintagma *political correctness*. Presiunea de grup poate fi amenințătoare pentru libertatea de exprimare

1. Maximul pedepsei fiind cel puțin închisoarea de la unu până la trei ani.
2. Dar numai dacă sunt săvârșite împotriva unui grup de persoane sau a unui membru al unui astfel de grup definit pe criterii de rasă, culoare, religie, descendență sau origine etnică sau națională. Nu este deci vizată negarea sau trivializarea crimelor comuniste.
3. Câteva universități au fost obligate să renunțe la codurile de limbaj prin decizii ale instanțelor americane.
4. În termenii lui Judith Schklar, liberalul (american) este acel tip de persoană pentru care cel mai mare rău posibil care i s-a putut întâmpla este să fi fost crud (Judith Schklar, „The Liberalism of Fear", în Nancy Rosenblum, *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Harvard, 1989).
5. Limbajul cu referiri identitare are astăzi o decență de care nu se bucura în anii '80. Schimbările pot fi interpretate foarte rapide (vezi și Marilyn Friedman, Jan Narverson, *Political Correctness. For and Against*, Rowman& Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland, 1995).

și în Statele Unite, care oferă și ea exemple de mobbing ideologic. Totuși, spre deosebire de situația în Europa, această presiune nu poate ajunge la suprimarea ideilor. Dacă *The Jewel of Medina* nu se poate tipări la Random House, va fi preluată de Beaufort Books. Dacă CNN nu admite anumite formulări ori interpretări, acestora le va fi făcut loc de Fox Broadcasting Company. Exprimările, în cuvinte sau nu, cât de preocupante, nu îi vor trimite pe ziariști în închisoare. Stau mărturie exemple test, de la devoalarea recuperării de către CIA a submarinului sovietic K-129 (Proiectul Azorian) până la arderea steagului american.

Libertatea de exprimare în România: între excese și blocaje. Drumul sinuos al libertății după revoluție

Lumea de după revoluție a crescut dintr-o frenetică distrugere a imaginii publice a unor persoane și din propaganda ultranaționalistă creatoare de vedete ale pamfletelor și diatribelor. Ea s-a născut deci dintr-o nezăgăzuită eliberate a cuvântului[1] și dintr-o nu mai puțin impresionantă iresponsabilitate rezultate din lipsa exercițiului ambelor în perioada comunistă. Deși Codul penal valabil după 1990 pedepsea calomnia și insulta, ca și propaganda șovină și naționalistă, aceste prevederi au părut absente, cu excepția cazului când erau instrumentate brutal, din rațiuni politice. De atunci, lucrurile au evoluat substanțial.

Prima mare schimbare a fost adoptarea normelor autohtone de combatere a discriminării, de altfel o creație târzie a democrației românești, în anul 2000, și înființarea Consiliului Național pentru Combaterea Discriminării (CNCD) doi ani mai târziu. Constituirea acestui sistem a avut un impact considerabil în eliminarea fenomenelor discriminatorii în societatea românească, unde acestea aveau

1. Negată uneori brusc, precum în cazul unor ziariști pedepsiți pentru dezvăluirea unor acte de corupție verificate.

proporții atât de mari încât, paradoxal, nici nu prea erau percepute[1]. Modalitatea de incriminare a calomniei și insultei, penală sau civilă, a suferit la rândul ei mai multe intervenții legislative și a început să fie aplicată în ultimii ani mai puțin arbitrar. Urmând însă o logică neprevăzută în momentul elaborării O.G. nr. 137/2000, aceasta a avut printre consecințe degradarea valorii libertății de exprimare în România.

Aplicarea prevederilor de combatere a discriminării a dus la eliminarea aproape completă a anunțurilor tip „Nu angajăm romi" ori „Interzis romilor", abundente anterior. Deși folosesc cuvinte, aceste mesaje au statut de acțiuni într-un sens asupra căruia voi reveni. Ele nu exprimă opinii, ci sunt măsuri care îi împiedică efectiv pe romi să își caute un loc de muncă ori le oprește accesul la locuri publice. Capitolul discursurilor acuzate ca discriminatorii prin încălcarea drepturilor la demnitate constituie o parte substanțială a activității CNCD[2].

Iată susțineri care au ajuns să fie interzise în România. În luna noiembrie 2014, senatoarea Gabriela Vrânceanu Firea a primit de la CNCD un avertisment întrucât a exprimat ideile: „Nu ești un om complet fără să crești un copil (...). Un om, din punctul meu de vedere, este mult mai bun la suflet atunci când crește un copil de la primele zile până la maturitate. Sunt niște etape ale vieții pe care un om fără copii, un om care trăiește într-o casă rece fără să se audă gânguritul bebelușilor, primii pași, primele note de la școală nu are cum să le simtă. Și îți marchează psihologic întreaga existență acest fapt. (...) În toate statele civilizate, cei care doresc să ajungă președinți provin din familii complete, sunt căsătoriți, au copii, au nepoți, au trecut prin toate etapele vieții". La întrebarea unui jurnalist prezent

1. Un exemplu: abia la 15 ani după revoluție, profesorii de la țară au putut să concureze pe posturile din orașe, alături de colegii cu domiciliu privilegiat. Doar după 2000 au putut fi luate măsuri împotriva segregării copiilor de romi în școli.
2. Pentru organizațiile neguvernamentale active în combaterea discriminării, expeditoare de plângeri la CNCD, documentarea presei este cel mai ușor de documentat.

la conferința de presă: „Deci ăsta ar fi un defect pentru un viitor președinte?", Gabriela Firea a răspuns: „Categoric".

La absurditatea de a nu avea voie să crezi că oamenii care au copii sunt mai buni decât cei care nu au[1], se adaugă impredictibilitatea intervenției CNCD pe piața ideilor. Într-o declarație publică din 2013, senatorul Puiu Hașotti susținuse că el îi consideră pe homosexuali niște oameni bolnavi, iar homosexualitatea, o stare nefirească, nenaturală[2]. Invitat să se pronunțe asupra cazului, Colegiul director al CNCD a folosit argumente proliberale, precum ideea că dezbaterile publice contribuind la progresul unei societăți, chiar la demontarea stereotipurilor negative față de o minoritate, nu trebuie limitate decât atunci când conțin elemente de incitare la ură și violență. În hotărârea sa, CNCD a insistat chiar că una dintre principalele caracteristici ale democrației constă în posibilitatea de a rezolva prin dialog problemele, chiar și atunci când acestea sunt extrem de dificile sau stânjenitoare.

Între acceptabilitatea morală și intelectuală a celor două susțineri, ale autorilor Gabriela Vrânceanu Firea și Puiu Hașotti, diferența este, evident, în favoarea primei. Totuși, CNCD a răsturnat ceva ce se vede la lumina zilei, iar un astfel de comportament al unei instituții căreia i s-a acordat competența de a evalua acțiunile discriminatorii produce confuzie socială. Și, mai mult, produce o instituție cu sarcini complexe, dar conduse de consilii incompetente, precum este Consiliul Național al Audiovizualului (CNA)[3]. Între isprăvile CNA, una a fost să scoată din grila de programe a Realității TV, în 2010,

1. Declarația Gabrielei Vrânceanu Firea a era motivată electoral, folosea o acuză neelegantă la adresa lui Klaus Iohannis, care candida pentru președinția râvnită și de Victor Ponta, din același partid cu senatoarea. Acest aspect al lucrurilor nu schimbă natura hotărârii CNCD.
2. „Hotărârea CNCD privind declarațiile senatorului Puiu Hașotti referitoare la persoanele LGBT", *Noua Revistă de Drepturile Omului*, nr. 2, 2013, pp. 79-95.
3. Pe de o parte, CNA nu are dreptul să intervină în programele televiziunilor, pe de altă parte apără interesele publice cu privire la exercitarea liberă a profesiei de jurnalist, împărțirea echitabilă a licențelor, protecția copiilor, interzicerea discriminării ș.a.

un spot publicitar al revistei *Academia Cațavencu* ce ridiculiza, în stilul specific, clișeele identitare[1].

Consecințele „libertății" de a limita opiniile

Tratarea rudimentară a temelor de interes public

Controlul limbajului în numele democrației reflectă o înțelegere foarte schematică a determinațiilor care conduc viața socială. Pretenția statului de a indica felul în care este bine să gândești și să te exprimi contrastează cu precaritatea autolegitimărilor sale. Să luăm cazul interzicerii campaniei organizației de protecție a animalelor, care a devenit cauza PETA Deutschland *vs* Germania. Cercetările recente au stabilit că perceperea unei diferențe de natură între oameni și animale alimentează ostilitatea față de grupurile percepute ca străine[2]. Reciproca este de asemenea verificată: dezumanizarea grupurilor de altă identitate întărește diviziunea oameni-animale, care, la rândul ei, intensifică xenofobia etc. Știința regăsește și probează cunoscuta zicere a lui Theodor Adorno: „Auschwitz începe ori de câte ori cineva privește la un abator și gândește: acestea sunt doar animale...". Împotriva acestor adevăruri verificate, judecătorii europeni au negat dreptul unor oameni de bună-credință să desfășoare o campanie printre ale cărei consecințe se afla și o mai mare empatie pentru evrei.

1. Iată textul însoțitor: „În secolul IX, ungurii au năvălit în Europa prin zona Munților Urali. Organizați în hoarde și folosind o tactică de luptă specifică popoarelor de stepă, acești cotropitori au știut să-i îngrozească pe contemporani și să obțină multe victorii asupra lor. Ultima victorie datează din teribilul an 2010, când ungurii au reușit să domine un popor leneș din sud-estul Europei care le-a predat fără luptă Ministerul Culturii. Cultura sub ocupație maghiară. Citește miercuri în *Academia Cațavencu*". Clipul a fost difuzat între 25 și 28 mai 2010.
2. Precum imigranții și minoritățile rasiale – vezi Gordon Hodson, „The link between devaluing animals and discrimination", *New Scientist*, 12 decembrie 2012 și K. Costello, G. Hodson, „Lay beliefs about the causes of and solutions to dehumanization and prejudice: Do non-experts recognize the role of human-animal relations?", *Journal of Applied Social Psychology*, nr. 44, 2014, pp. 278-288.

Gândirea judecătorilor a fost supusă voinței câtorva lideri de comunitate care au refuzat evidențele. Ce poate fi mai contradictoriu decât să limitezi acțiuni care hrănesc conștientizarea valorii drepturilor în numele drepturilor omului?

Argumentul, se pare decisiv în hotărârea judecătorilor europeni de a legitima pedepsirea unor oameni pentru difuzarea opiniilor privitoare la cauzele și implicațiile homosexualității, în cauza Vejdeland *et alii vs* Suedia privea „ținta" campaniei: „Manifestele au fost lăsate în dulăpioarele unor tineri aflați la o vârstă impresionabilă și sensibilă și care nu aveau nici o posibilitate să refuze primirea lor". Ca să fie rezonabil, un astfel de raționament trebuie să fie „practicabil", aplicabil în situații asemănătoare. Or, cu un asemenea argument, un număr considerabil de texte și în primul rând cele religioase nu ar avea ce să caute în școli și în preajma copiilor, inclusiv în familie. Dacă nu este posibilă asigurarea unui astfel de cordon sanitar în jurul copiilor – nu discut aici dacă ar fi dezirabil –, sancționarea unei persoane care trece cordonul are natura unui act arbitrar și deci afectează în esență ideea de justiție.

Un judecător are de pus în evidență frontiera dintre drept și contrariul lui, iar acest lucru presupune insistența asupra jurisprudenței. În cazurile de transmitere către copii a ideilor care circulă libere în societate, criteriul esențial este cel al autorității față de copil. Fapte considerate acceptabile în cazul unei persoane oarecare pot fi interzise cuiva care are un ascendent asupra minorului. Și în cazul învățătoarei Dahlab, care preda unor copii de 8-12 ani într-o școală elvețiană, judecătorii interni și europeni au folosit argumentul „vârstei impresionabile și sensibile". Purtarea voalului de către doamna Dahlab reprezenta o problemă din cauza autorității ei ca învățătoare asupra micilor elevi. Altfel, purtarea voalului de către aceasta prin școală era acceptabil.

La Colegiul „Nicolae Titulescu" din Brașov, profesorul de religie, preot, a răspândit în anul 2015 broșuri care făceau propagandă împotriva homosexualilor și lesbienelor în termeni extremi: „Cei ce fac unele ca acestea sunt vrednici de moarte"[1]. Poziția preotului,

1. Ioana Niculescu, „Cum a fost sancționat profesorul de religie care a distribuit broșuri xenofobe într-un liceu din Brașov", *adevarul.ro*, 21 mai 2015.

de titular al unei discipline pe care o punea în slujba homofobiei, îi asigura acestuia maxima capacitate de a-i influența pe elevi. Inspectoratul Școlar l-a sancționat pe profesorul de religie de la Brașov doar după protestul unor organizații neguvernamentale și cu o pedeapsă minimală[1], permițându-i să fie mai departe îndrumătorul lor școlar. Comparația cu ce s-a întâmplat în Suedia indică nu doar diferența de gravitate a mesajelor, ci și cea de natură. Acțiunea preotului nu este de judecat atât ca exercițiu al libertății de exprimare, ci în raport cu un contract de muncă prin care era obligat să respecte anumite principii educaționale. Nu era statutul homofobilor din Suedia mobilizați într-un pur exercițiu al libertății de exprimare. O decizie precum cea din cauza Vejdeland *et alii vs* Suedia diluează, în contextul practicii juridice generale, diferența dintre condiția drepturilor omului și statutul drepturilor comune.

Cazurile lui David Irving și Paul Goma oferă mai multe analogii. Una ține de operația de diabolizare care i-a avut drept țintă, negarea lor ca ființe morale „probată" de limbajul antisemit pe care l-au utilizat. La ambele personalități, indignarea ideologică i-a determinat pe adversari să închidă ochii la specificul psihologiei. Caracterul lor excesiv, atracția spre manifestări provocatoare și grandilocvente au o certă forță explicativă pentru cele întâmplate. Evoluția opiniilor fiecăruia sugerează incapacitatea lor de a-și controla frustrarea pentru ce li se întâmpla. Radicalizarea tezelor pare un fel de retorsiune. Dacă acuzatorii antisemitismului celor doi ar fi dorit să reducă antisemitismul – al personalităților incomode și al opiniei publice –, cu siguranță nu mobbingul ideologic ar fi fost strategia înțeleaptă. Pare că toți participanții la evenimente au intrat într-o logică a escaladării în care „ura față de celălalt" era la fel împărtășită de o parte și de alta.

Să dai „vina", în cazurile de conduită nerezonabilă exemplificate, pe sentimentele rasiste și antisemite ale lui David Irving și Paul Goma reprezintă un sever reducționism[2]. Când intervine sensibilitatea identitară, atitudinea personală se amestecă cu nenumărate

1. Limitarea, timp de un an, de a participa la concursurile de grad didactic și la ocuparea unei funcții de conducere.
2. De menționat, printre altele, că soția lui Paul Goma este de origine etnică evreiască.

influențe colective. Iată un caz care pare atât de elementar de judecat: împușcarea lui Tamir Rice, un copil de 12 ani care se juca cu o armă de jucărie, de către un polițist. Și totuși, homicidul nu poate fi explicat simplu prin bigotism[1]. Într-un articol detaliat, David Amodio a explicat succesiunea de fapte, factori, stereotipii care au dus la moartea băiatului. Poliția a fost anunțată la urgență că un negru îi amenință pe cei din jur cu un pistol. „Negru" a fost prima caracterizare care a alimentat, probabil, așteptările stereotipe ale polițistului. Nu i s-au transmis însă mai departe amănuntele: că era vorba, cel mai probabil, de un tânăr și că arma ar putea fi de jucărie. Sosit la fața locului, polițistul l-a văzut pe Tamir Rice, care ținea într-adevăr un semiautomat în mână. Deși de 12 ani, băiatul avea 1,70 m înălțime și 89 de kg etc. Când a văzut mașina polițistului oprindu-se, Rice s-a îndreptat spre el, iar omul legii a tras.

Cercetările neuroștiințifice ale lui David Amodio arată că și cei mai devotați susținători ai egalității sunt părtinitori, mai ales când judecata e grăbită. Soluția pentru a controla această atitudine naturală[2] este invitația spre înțelegerea situațiilor și o educație care umanizează adversarul. Or, mobbingul ideologic face exact contrariul: îl dezumanizează. Sentimentul de superioritate morală al vânătorilor de rasiști, antisemiți etc. reflectă un deficit de judecată, dar și de atitudine. Judecătorul austriac care l-a condamnat pe David Irving nu s-a sfiit să declare că istoricul este „comparabil cu o prostituată care nu și-a schimbat felul de a fi"[3]. Cuvintele exprimă manifestarea publică a disprețului față de lucrătoarele sexuale, de aceeași natură și calitate cu lipsa de empatie umană a condamnatului.

Cu atât mai problematică prin consecințele ei este normarea discursului despre fenomenele colective în numele unei căi regale a accesului la adevăr. Fenomenul afectează esențial dezbaterea publică

1. David Amodio, „How your unknown prejudices can dictate your actions in a crisis", *New Scientist*, 15 iulie 2015.
2. „Practic, toată lumea are prejudecăți rasiale inconștiente, în parte pentru că mintea are o tendință naturală de a clasifica oameni și, de asemenea, întrucât cultura noastră ne expune la descrieri caricaturale ale rasei" (*Ibidem*).
3. Allan Hall, *www.scotsman.com/news*, Edinburgh: *www.scotsman.com/news*, 13 ianuarie 2009.

și deci capacitatea de a gândi și construi politici publice. Este vizibil modul „chinuit" în care se face astăzi analiza terorismul islamic, cu rezultatul inerent al dificultății de a-l înțelege și deci de a-l reduce. Cele mai cunoscute interpretări standardizate ale fenomenului sunt niște clișee.

Unul opune comportamentele deviante și sentimentul moral. Opinia, atât de răspândită de altfel, este contrazisă la o investigație empirică. Circa 90 de procente din totalul omuciderilor „au natură morală, sunt un fel de pedeapsă capitală în care criminalii sunt judecătorii, jurații și călăii unei victime pe care o percep a fi greșit într-o manieră ce motivează uciderea ei"[1]. Comportamentul teroriștilor islamici, mulți gata să-și sacrifice viața pentru „idealul" lor, urmează fidel schema justiției personale

Un alt clișeu privește natura acestei forme de terorism. În numele respectului pentru alte identități, este repetată ideea că oamenii fanatici nu au legătură cu Islamul sau că religia musulmană este o religie a păcii. Or, atacul este „islamist" întrucât ucigașii își extrag motivațiile, argumentele și modelele din islam[2]. Nu ar acționa astfel fără rădăcinile religioase specifice. În termenii lui Graeme Wood, cu referire la ISIS, „multe din ceea ce fac aceste grupări ar arăta lipsite de sens, exceptând cazul în care le privim în lumina unei devoțiuni sincere, tratate cu atenție de a readuce civilizația la cadrul de drept al secolului al șaptelea..."[3].

Teologia teroriștilor islamici „trebuie înțeleasă pentru a fi combătută". Pentru a o înțelege și a o putea transforma într-o acțiune publică, este indispensabilă împărtășirea unor gânduri eliberate

1. Michael Shermer, „Terrorism as Self-Help Justice", *Scientific american*, vol. 312, mai 2015.
2. În aceeași logică, extremiștii responsabili de împușcarea medicilor care fac întreruperi de sarcină sunt numiți „fundamentaliști creștini", iar violența politică a paramilitarilor Irgun a căpătat eticheta „sionistă". Islamul este extrem de divers, dar la fel este și creștinismul, la fel sunt și „religiile seculare". Recunoașterea potențialului malefic al „culturilor religioase" care îngenunchează ființa umană în fața principiilor Divine, ale Istoriei ori Neamului, negând umanismul și raționalismul, pare o condiție pentru a face față provocărilor.
3. Graeme Wood, „What ISIS Really Wants", *Atlantic*, martie 2005.

de temeri. Într-un stat precum Marea Britanie, unde ceea ce trece ca islamofobie, pe drept sau nu, intră sub protecția politicilor antirasiste, o critică radicală poate atrage mobbingul ideologic ori investigație penală.

România este statul cu cea mai importantă populație romă din Europa. Identificarea unor politici care să asigure emanciparea acestei populații reprezintă una dintre temele-cheie ale viitorului societății românești. Iată un tip de abordare a problematicii rome pus sub interdicție printr-o hotărâre a CNCD[1]:

> Diplomația are și ea limitele ei. Spre exemplu, nu poți să-i spui finlandezului „nu e adevărat, țiganii nu au fost în centru la Helsinki și nu au cerșit". (...) Ce poate să facă diplomația când guvernul constată că țiganii cerșesc agresiv, au început să fure prin autobuze; ce poate să facă diplomația, pentru că acolo este reacția unei opinii publice și orice guvern se uită în primul rând la opinia publică...

Este un pasaj dintr-o declarație din 2011 a președintelui de atunci, Traian Băsescu, care, în opinia majoritară a membrilor Colegiului CNCD, ar lăsa impresia că toate persoanele aparținând minorității rome din România cerșesc agresiv în Europa și fură de prin autobuze. Explicația președintelui ar fi creat un cadru intimidant și degradant, fiind de natura unei hărțuiri[2].

Declarația privea eșecul României de integrare în zona Schengen și opoziția Finlandei și Olandei în această chestiune, temă de prim interes public chemată să răspundă întrebărilor populației, posibil implicată în construirea unor politici publice. Președintele comunica faptul că, în conformitate cu anumite semnale diplomatice, eșecul se explică și prin comportamentul anumitor grupuri de romi. Implicit, el sugera că „problema romă" are o dimensiune culturală. Or, statul român și-a asumat rolul de a favoriza în universul de idei acceptabile explicațiile socioeconomice de tipul discriminării și sărăciei în raport

1. Hotărârea nr. 410/17.10.2011 a Colegiului Director al CNCD, prin care paragraful citat a fost calificat drept o discriminare.
2. Este evident că petentul și funcționarii publici fac o lectură eronată a textului prezidențial.

cu cele culturale[1] ori mixte. Argumentele culturale se află sub amenințarea de a fi tratate drept discriminatorii ori supuse discreditării[2].

Desconsiderarea virtuților umane

Dacă anterior am urmărit efectul presiunii asupra libertății de exprimare prin implicațiile ei la nivel colectiv al capacității unei societăți de a-și proiecta viitorul, voi remarca mai departe efectul distructiv al negării acestei libertăți asupra virtuților umane. Noblețea celebrei susțineri atribuite lui François Voltaire „Părerea ta este exact contrariul părerii mele, dar mă voi lupta toată viața ca tu să ai dreptul să ți-o spui" este o hârtie de turnesol pentru cazurile exemplificate anterior, în primul rând în ce privește mobbingul ideologic. Militantismul împotriva opiniilor „greșite" pare să ducă la legitimarea morală a unor comportamente respingătoare. Adversarul de idei nu trebuie doar de oprit, ci lovit și, dacă se poate, distrus[3]. Ziarista Connie St Louis

1. Exemplu de lectură care face apel la factori culturali într-o publicație britanică: „Familiile de romi sărace, având deseori un mare număr de copii, trebuie să facă față nevoilor financiare. Gangsterii romi le oferă împrumuturi cu o dobândă foarte mare. Le scot un copil din țară pentru a câștiga bani și plăti dobânda. Ceva mai târziu, gangsterii susțin că mai e nevoie de un copil, căci primul nu câștigă suficient. În cultura romă, să ai o datorie înseamnă că devii sclav, până o plătești. Profitorii ridică palate" („Finding the Trafficked Children from Romania" – *http://www.communitycare.co.uk/static-pages/articles/finding-the-trafficked-children-from-romania/* – accesată la 25 decembrie 2014).
2. Principiile declarate ale Strategiei Guvernului României de incluziune a cetățenilor români aparținând minorității romilor pentru perioada 2012-2020, adoptată la sfârșitul anului 2011, sunt dominate de ideea combaterii discriminării și egalității de șanse. Excepție face „conștientizarea dimensiunii de gen" și luarea în considerare la acest capitol, oarecum discret, a unor aspecte culturale precum campanii de informare în rândul femeilor rome despre riscurile asociate mariajelor timpurii, prevenirea și combaterea violenței domestice și a traficului de persoane, prevenirea abuzului și neglijării copilului, sensibilizarea opiniei publice cu privire la problematica familiei în situație de risc sau dificultate, creșterea rolului femeilor în educația copiilor și activități care asigură coeziunea familială.
3. Repet faptul că mă refer aici exclusiv la înfruntarea de idei. La nivelul acțiunii politice, mizele și mijloacele sunt altele.

a lăsat premeditat deoparte pasajul care răsturna semnificația vorbelor lui Tim Hunt. Citarea selectivă cu rol stigmatizator și mistificarea sunt tipice acestor cazuri. Lui David Irving s-a încercat să i se fure hârtiile, mașina i-a fost blocată, procesul de calomnie a fost construit astfel încât să ducă la pierderea tuturor veniturilor. Trimiterea după gratii a trezit entuziasm. Descrierile făcută de ziariști și militanți lui James Watson conțin cuvinte triviale și întristătoare batjocuri legate de vârstă.

Paul Goma a fost întâmpinat nu doar cu critici și proteste, ci cu imprecații între care unele cu totul furibunde – turbat, delirant, antisemit sălbatic ș.a. Portretul făcut de Karl Kolcheck lui Irving încalcă un criteriu elementar al decenței, acela de nu batjocori aspectele fizice ale unui om: „David Irving îmbătrânind, care a început să semene din ce în ce mai mult cu un Rudolf Hess dement, cu obrajii scofâlciți și ochii duși în fundul capului”[1]. Aceste cuvinte au fost scrise de cineva care își legitimează acțiunile în numele respectării demnității umane.

Promovarea precarității intelectuale

Cele enunțate anterior merg mână în mână cu promovarea și asumarea precarității intelectuale. Scopul nu este înțelegerea, nici perceperea cât mai fină a faptelor, ci schematizarea lor până când este stigmatizată opinia adversă. Chiar pentru un intelect neexersat, discursul lui Tim Hunt la întâlnirea ziariștilor de știință de la Seul era clar o glumă. Autorii mobbingului i-au făcut o descriere sexistă, asumând, fără să arate vreo temere pentru imaginea lor publică, că nu pot urmări și înțelege sensul unui pasaj de șapte rânduri.

Manifestările față de Octav Bjoza au o artificialitate extremă. În declarațiile care au dus la acuze și la proteste, președintele AFDPR își exprima admirația față de colegii de celulă legionari cu care a stat în închisoare. Nu există nici o luare de poziție a sa care să susțină ideologia legionară și legionarismul. Pot fi citite în schimb mai multe declarații ale sale contrare. Cu toate acestea, abundă lecturile care

1. Vezi *http://www.davidirving.8m.com/* (accesat 15 iulie 2015).

vorbesc despre „împărtășirea idealurilor Mișcării Legionare" și „elogiul mișcării extremiste și antisemite", ca și cum autorii nu ar avea capacitatea să decodifice sensul unei fraze și nu știu ce înseamnă punerea ei în context.

Uimitoare a fost obnubilarea conducerii CNA când a fost chemată să discute glumele clipului publicitar al revistei *Academia Cațavencu*. Attila Szász a clamat „stereotipurile amplificate" care ar răspunde unui soi de populism: „ne-am obișnuit ca în astfel de perioade agitate subiectele de genul acesta să prindă"[1]. Muzicianul Dan Grigore a folosit și el acuza limbajului ofensator: „Este un spot șovin. Nu am găsit ironia și nici măcar sarcasmul". Narcisa Iorga și-a exprimat teatral indignarea: „Eu văd o ofensă adusă demnității poporului ungar și poporului român, eu nu văd nici o ironie. Contemporanii noștri sunt cei care îngrozesc"[2].

În spațiul public este perpetuată astfel o grilă de lectură care împinge spre mediocritate judecata intelectuală. A citi parțial, prost, incult nu compromite dacă motivul pentru care ratezi sensurile este vânarea unor oameni care par să fi încălcat canoanele. Să acorzi unor agenți publici, între care unii nu dovedesc experiență în înțelegerea problematicii drepturilor și libertăților[3], puterea de a hotărî asupra ideilor care pot ori nu să circule în societate afectează capitalul de cunoaștere a comunităților politice.

O cultură a suferinței, care infantilizează

Citez articolul lui Ray Sanchez și cuvintele care-l deschid: „O solicitare simplă, de a i se da o doză de Coca-Cola dietetică, făcută într-un avion United Airlines a lăsat-o pe Tahera Ahmad în lacrimi"[4].

1. *http://www.paginademedia.ro/2010/06/spotul-academiei-catavencu-cu-%E2%80%9Cocupatia-maghiara%E2%80%9D-a-aprins-spirile-la-cna/*.
2. *Ibidem*.
3. Este în orice caz situația conducerii CNA de-a lungul tuturor mandatelor de la înființarea Consiliului.
4. Ray Sanchez, „Muslim chaplain claims discrimination on United flight", *www.cnn.com*, 31 mai 2015 (*http://edition.cnn.com/2015/05/30/us/united-flight-muslim-chaplain/index.html*).

Ahmad, musulmană, purtând voal, ceruse doza pe cursa dintre Chicago și Washington. Însoțitorul de bord i-a comunicat că nu-i poate satisface cererea întrucât dozele deschise pot fi utilizate ca arme. Totuși, însoțitorul i-a oferit o doză de bere deschisă vecinului. Pe forumul postării, Tahera Ahmad a revenit: „Stau într-un avion al United Airlines la 10 000 de metri înălțime și am lacrimi pentru umilința de a fi discriminată".

Aș sublinia că purtarea reclamată de Ahmed este un act de discriminare sau este suspectă de a fi, iar pledoaria anterioară împotriva acțiunilor coercitive privește exclusiv exprimarea opiniilor, rezonabile sau nu. Sancționarea (proporțională) a comportamentelor discriminatorii constituie o cerință a unei lumi decente. Dramatizarea problematicii discriminării poate afecta totuși simțul proporționalității cu care este firesc să tratăm actele inacceptabile. Într-o lume în care Boko Haram extermină la o incursiune 2 000 de oameni întrucât sunt de altă religie, iar pentru simple opinii, fără coloratură politică, un blogger saudit primește în piața publică 1 000 de bice și o amendă de 180 000 de euro, refuzul de a oferi *Diet Coke* nedeschisă ar trebui tratată la adevărata proporție[1]. Această cultură a suferinței pentru acte indezirabile, dar mărunte infantilizează ființa umană. Reacția disproporționată la inconvenientele vieții zilnice, stimulată de instituții, militanți și mass-media, este o educație a incapacității de a nu te putea abține. Demnitatea și integritatea umană sunt un bun de preț, dar la fel este și libertatea de expresie. „Ambele au nevoie de cetățeni activi, care să ignore aspectele care nu le sunt pe plac în loc să solicite statul să aplice restricții pentru acestea"[2].

1. „Case of Saudi blogger sentenced to 1,000 lashes «has nothing to do with politics», says his wife", *www.euronews.com*, 26 mai 2015 *(http://www.euronews.com/2015/05/26/case-of-saudi-blogger-sentenced-to-1000-lashes-has-nothing-to-do-with-politics/*, accesat 1 iunie 2015).
2. Ralf Dahrendorf, „Freedom of expression on trial", varianta în limba română în *Ziua*, 24 decembrie 2005.

O societate oportunistă

Numesc „societate oportunistă" acea comunitate politică în care comportamentul instituțional implicat în gestionarea normelor și politicilor publice este incoerent, variabil, disproporționat și impredictibil. Atunci când un astfel de comportament „oportunist" se repetă indefinit, atunci putem vorbi despre un fenomen sistemic și nu despre anomalii[1].

Toate societățile încorporează un anumit grad de oportunism. Surprinzător, în raport cu chestiunile identitare, Marea Britanie oferă un excelent studiu de caz. A fost țara promotoare în Europa a sistemului de combatere a discriminării, prin al ei *Race Act* din 1965. Controlul sever al discursului urii a inclus între crimele rasiale și discursul antiislamic. Guvernul britanic a refuzat intrarea în țară a lui Geert Wilders, parlamentarul olandez care fusese invitat de către Camera Lorzilor pentru a prezenta un film critic la adresa Coranului[2]. Titlul unui videointerviu luat de CNN lui Wilders imediat după eveniment conținea sintagma „rușinoasa cenzură"[3]. Criticii măsurii aminteau că susținătorul interdicției, Consiliul Musulman din Marea Britanie, a refuzat să participe la Ziua Memorială a Holocaustului și și-a exprimat public obiecțiile sale față de menționarea „presupusului genocid armean" și a „așa-zisului Holocaust al homosexualilor"[4]. Același stat a tolerat însă decenii la rând pe teritoriul său imami care făceau apologia Jihadului, iar în școlile musulmane finanțate de stat

1. Pentru o analiză elaborată, vezi Gabriel Andreescu, „The Opportunistic Society: Incoherent, Variable, Disproportionate and Unpredictable Behaviors", *European Journal of Science and Theology*, vol. 9, iunie 2013.
2. Christopher Hope, John Bingham și Bruno Waterfield, „Dutch MP Geert Wilders deported after flying to Britain to show anti-Islamic film", *The Telegraph*, 12 februarie 2009. În luna octombrie 2009, Tribunalul pentru azil și imigrație din Londra a anulat interdicția. Dar în 2015, Procuratura de la Viena a anunțat cercetări privind violarea de către Wilders a legii austriece privind denigrarea religiei și limbajului urii cu ocazia unor declarații făcute în luna martie, acel an.
3. *https://www.youtube.com/watch?v=j5YgxWn3lYA*.
4. Ed West, „Geert Wilders is free to enter Britain", 13 octombrie 2009.

existau manuale în care elevii erau segregați și învățați cum trebuie tăiate mâinile celor prinși că fură.

Simultan, în Marea Britanie, mii de fete sunt supuse mutilării genitale. Primul proces împotriva unui doctor și a asistentului său implicați într-un act de asemenea natură a început în 2015, deși numai într-o jumătate a anului 2014 a fost necesar ca 1 700 de fete și femei să primească asistență sanitară în urma mutilărilor genitale[1]. Este singura democrație în care a fost acceptată aplicarea Sharia (în cauzele civile), deși aplicarea ei reprezintă o indiscutabilă discriminare împotriva femeilor[2].

Unele state sunt exemplare în privința oportunismului societal. Este cazul românesc. Numărul exemplelor care, instituțional, vădesc incoerență, disproporționalitate și impredictibilitate sfidează orice cercetare cu speranțe exhaustive.

În 2010, parchetul și poliția nu au făcut nici un gest împotriva grupării de extremă dreapta „Naționaliștii Autonomi din Timișoara, Heil Hitler" deși incitaseră la un pogrom împotriva unei comunități religioase creștine vulnerabile, „Familia"[3]. Zecile de afișe lipite de naționaliști lângă sediul grupării cu elucubrații de genul incestului și pedofiliei și de incest și îndemnuri la agresarea credincioșilor creaseră o adevărată isterie în comunitatea locală, cu posibile consecințe sângeroase. Peste doi ani, parchetul a inițiat un dosar penal, iar poliția a făcut descinderi la domiciliile „Naționaliștilor Autonomi" când pe site-ul organizației a fost făcută oferta de a se plăti fiecărei femei rome care acceptă sterilizarea suma de 300 de lei.

Consiliului Național al Audiovizualului dă amenzi pe motive de limbaj și imagini inadecvate în mod hazardat și haotic. La acțiunile

1. Niciunul nu a fost pedepsit. De abia în 2015, prin Legea privitoare la infracțiunile grave, Marea Britanie a introdus controlul preventiv și monitorizarea fetelor aflate în situație de risc. În Franța, care are o politică mai veche în această materie, în 2014 fuseseră trimiși în judecată 100 de părinți și doi practicieni de mutilare genitală.
2. De ar fi doar asimetria în moștenire sau păstrarea copiilor la divorț.
3. „Familia" a colaborat cu primăria Timișoarei, distingându-se printr-o impresionantă activitate de ajutorare a oamenilor în nevoie și în particular a copiilor.

contradictorii ale Consiliului Național pentru Combaterea Discriminării am făcut deja referire. Directorul de cabinet al Prefecturii Mureș a fost amendat întrucât a postat pe pagina de Facebook mesajul: „*Arbeit macht frei* – asta să înțeleagă protestatarii". Trei membri ai Colegiului director al CNCD au votat ca ziaristul Biro Attila, de la publicația *Gândul*, să fie sancționat pentru că a considerat nepotrivit ca „fostul premier Adrian Năstase, condamnat pentru corupție" să conferențieze la Ministerul Afacerilor Externe. În schimb, campania furibundă de stigmatizare și umilire la care au supuși mii de membri și simpatizanți ai unei școli de yoga, MISA, nu a trezit interesul CNCD. Transformarea realităților în proporții orwelliene, motivate identitar a durat ani la rând fără să sensibilizeze instituții alteori ultrasensibile[1].

Într-o societate oportunistă, demonstrația de autoritate afișată prin restricții aduse libertății de exprimare asigură un fel de echilibru cu lipsa de reacție și asumare de obligații față de marile teme ale nedreptății sociale. În acest fel, lipsa de libertate face mai lenește comunitatea, iar autoritățile publice abat mai ușor atenția de la obligațiile lor neonorate.

Pentru reconsiderarea libertății de exprimare. „Acțiuni *de fapt* acte de exprimare" și „acte de exprimare *de fapt* acțiuni"

Motivat de trimiterea în închisoare a lui David Irving, Ralf Dahrendorf enunța în 2005 principiul că lumea de azi are nevoie de mai multă libertate de exprimare, nu de mai puțină[2]. Era departe de a fi

1. Adepții acestei grupări de conștiință au fost acuzați că poartă arme (nu a existat vreodată o probă), că folosesc droguri, în ciuda faptului că refuză cafeaua, alcoolul, țigările; au fost prezentați drept scandalagii, deși sunt adepți ai nonviolenței; au fost taxați ca profitori, deși cultivă ajutorul între practicanți. Pentru mai multe detalii, vezi Gabriel Andreescu, *MISA. Radiografia unei represiuni*, Polirom, Iași, 2013.
2. Ralf Dahrendorf, „Freedom of expression on trial", varianta în limba română în *Ziua*, 24 decembrie, 2005.

singurul gânditor care îmbrățișa o astfel de idee. De atunci, au trecut zece de ani care au fost martorii erodării în continuare a drepturilor legate de utilizarea cuvântului și a imaginilor. La începutul lunii august 2015, Jacob Mchangama a făcut sinteza ultimelor evoluții în materie, iar aceasta are de ce să lase promotorilor libertății un gust amar[1]. După crimele de la *Charlie Hebdo* din 7 ianuarie 2015 și de la Copenhaga, din 14 februarie, aproape fiecare publicație printată din media occidentală a acceptat vetoul Jihadist de a nu folosi imagini ale lui Mohamed. În oglindă, statul danez a condamnat un islamist la patru ani de închisoare pentru a fi „glorificat" terorismul. Sub aceeași acuzație s-au deschis procese împotriva a zeci de persoane în Franța.

Autoritățile ucrainene au interzis partidele și simbolurile comuniste. Ucraina s-a adăugat țărilor care condamnă negaționismul crimelor totalitarismului comunist. Din recenta lui poziție de președinte al Consiliului European pentru Toleranță și Reconciliere, Tony Blair a anunțat adoptarea a noi măsuri împotriva discursului și negaționismului antisemit.

În luna iunie 2015, Curtea Europeană a Drepturilor Omului a decis că un site poate fi făcut responsabil dacă nu șterge imediat comentariile de natura limbajului urii. În acest mod, se asigură o cenzură preventivă din interiorul presei. În urma hotărârii Curții de Justiție de la Luxembourg în favoarea „dreptului de a uita", au început să dispară de pe internet linkurile la istorii din presa principală fără să se anunțe și în absența oricărui criteriu privind informațiile nerelevante. Concluzia lui Jacob Mchangama: „abordarea europeană a libertății de exprimare a creat spațiul legal și cultural necesar care permit oamenilor politici și mișcărilor sociale să transforme interdicția asupra simbolurilor și discursurilor dezagreabile un scop în sine".

În aceste condiții, libertatea de exprimare mai păstrează demnitatea și uriașa ei semnificație, expresie a unei frontiere civilizaționale, doar în Statele Unite. O recrudescență a libertății cuvântului în Europa ar însemna o întoarcere la experiența americană cu valoare

1. Jacob Mchangama, „Europe and free speech: A race to the bottom?", *euobserver.com*, 3 august 2015, *https://euobserver.com/opinion/129823* (accesat 4 august 2015).

de model, de vreme ce a demonstrat capacitatea ei formidabilă de a susține și hrăni stabilitatea democratică. Dar poate oare avea loc o asemenea întoarcere la idealurile liberalismului clasic pe un continent traumatizat de experiențele naziste și comuniste, în care „spațiul legal și cultural" se îndepărtează constant de ethosul Primului Amendament?

Dacă va exista o logică a pendulului, libertatea de exprimare poate fi recuperată prin distincția pe care o face America între discurs și comportament, dându-i eventual acesteia un sens mai general și mai ferm: diferențiere între manifestările protejate, „acțiuni *de fapt* acte de exprimare" împreună cu sfera largă a opiniilor și manifestările care ies de sub protecție, „actele de exprimare *de fapt* acțiuni".

Exemplul clasic al categoriei „acțiuni *de fapt* acte de exprimare" este arderea drapelului american. Esența actului de a da foc steagului constă în transmiterea unei opinii despre Statele Unite[1], au statuat judecătorii Curții Supreme. Marea miză este cartografierea celei de a doua categorii, a „actelor de exprimare *de fapt* acțiuni". Or, aceasta nu este rară, nici marginală și deci poate umple „teama de vid" a legislativului european. Am dat deja un exemplu, anunțurile de gen: „Nu angajăm romi" ori „Interzis romilor". Sau „Nu angajăm decât oameni cu credință în Dumnezeu"[2]. Ele nu sunt opinii, ci acțiuni de împiedicare a căutării locurilor de muncă ori a accesului în locuri publice.

La fel ar fi de interpretat *Inspire magazine*, site-ul de pregătire a teroriștilor amintit anterior. Acesta este un proces de training pentru ucidere, nu „exprimare", chiar dacă folosește cuvinte și imagini.

Miza este larga categorie a incitării și a propagandei șovine, xenofobe și naționaliste care este inclusă nediferențiat în categoria limbajului urii. Incitarea la acțiuni ilegale, mobilizarea împotriva unor categorii identitare, propaganda împotriva acestora *diferențiată de orice critici oricât de severe ori blasfematoare* sunt de natura unor „acte de exprimare *de fapt* acțiuni". Hărțuirea verbală intră și ea în grupul „falselor exprimări". Sunt necesare criterii-test care să distingă în raport

1. Decizia Texas *vs* Johnson (1989).
2. Anunțul a făcut subiectul unei decizii a CNCD prin care s-a susținut că nu este discriminatoriu.

cu conținuturi, grade și contexte și să permită separarea cazurilor pe categorii. Islamistul danez condamnat la patru ani de închisoare și zecile de persoane din Franța au „glorificat" ele oare terorismul ori au incitat și mobilizat oameni la acte teroriste – precum o face evident *Inspire magazine*?

Teste referitoare la caracterul sistematic al mesajelor șovine, xenofobe și de ură, asocierea lor cu acțiuni care le completează sensul, folosirea premeditată, verificabilă a falsurilor ș.a. sunt chemate să asigure claritatea și predictibilitatea necesare actului de justiție. Legitimarea restricțiilor aduse „actelor de exprimare *de fapt* acțiuni" permite ca opiniile, acte de exprimare *per se*, să se bucure de deplina libertate de exprimare. Aplicarea lor pe continentul european cere o importantă reformă legislativă[1].

Observații finale. Libertatea de exprimare este un drept la demnitate

„Trăim într-o perioadă de isterie privind cuvintele și simbolurile și inabilitate în a înțelege contextul în care cuvintele și simbolurile sunt utilizate". Este comentariul lui Wendy Kaminer citat în articolul invocat anterior. Isteriei față de simboluri i se adaugă, am arătat, tratarea rudimentară a temelor de interes public, desconsiderarea virtuților umane, precaritatea intelectuală. Erodarea libertății de exprimare produce o cultură a suferinței care infantilizează și susține o societate oportunistă. Alături de funcția libertății de exprimare pentru susținerea sistemului democratic, toate aceste criterii sunt de natură funcțională. Ideile gânditorilor americani care văd în libertatea de exprimare scutul și sulița victimelor opresiunii, iar în constrângeri,

1. Piesa centrală a sistemului de combatere a discriminării în România, O.G. nr. 137/2000 include principiul: „Prevederile prezentei ordonanțe nu pot fi interpretate în sensul restrângerii dreptului la libera exprimare, a dreptului la opinie și a dreptului la informație" (articolul 2 alin. 8). Prevederea poate fi un punct de pornire pentru reforma legislativă care ar da CNCD competențe asupra sancționării actelor de discriminare și „actelor de exprimare *de fapt* acțiuni".

motive care îi fac pe oameni mai ipocriți, nicidecum mai generoși, nu par să fi sensibilizat majoritatea cetățenilor europeni, deși ele au fost verificate timp de peste două secole.

Criteriilor funcționale li se adaugă însă o motivație de alt ordin și de fond. Presiunea asupra libertății de exprimare pe continentul european a fost motivată de preocupările de securitate, de rațiuni de etică a memoriei, dar, în mod particular, ea a părut ca o luptă nobilă pentru demnitatea umană. Pe această logică simplificatoare, demnitatea și libertatea de exprimare au fost împinse în coliziune. Curțile naționale și internaționale (Curtea Europeană a Drepturilor Omului, Curtea de Justiție a Uniunii Europene) sunt chemate să stabilească echilibrul dintre două cerințe „opuse". Or, libertatea de exprimare nu este opusă, ci componentă a demnității umane.

Protecția drepturilor și libertăților este menită să înfrunte intenția unor persoane și instituții de a le limita și, în filosofia generoasă a societăților moderne, să permită dezvoltarea personalității umane. Personalitatea umană cere raportarea la sine însăși și la ceilalți semeni. Doctrina creată la Strasbourg „respinge orice viziune restrictivă privitoare la viața privată în favoarea unei concepții care integrează dimensiunea ei comunitară și socială"[1]. Dreptul la viața privată nu înseamnă „doar dreptul de a sta închis în propriul «univers» cu excluderea celorlalți; el este de asemenea dreptul de a ieși din acest «univers»"[2]. Există, în consecință, o viață privată socială care impune recunoașterea unui drept la viața privată socială și protecția acestuia[3].

Or, *dreptul la exprimare face parte din viața privată socială a persoanei și, ca urmare, este o componentă a demnității ei.* Această susținere are un plus de claritate când facem analogia cu procesul de *coming out* al persoanelor gay și nevoia lor de a-și afirma identitatea. Asumarea publică a identității sexuale nu este o simplă informare, ci un act de afirmare a propriei demnități umane. Din această perspectivă, nevoia persoanelor gay de a înfrunta riscurile discriminării și

1. Renucci, p. 155/CB-p. 618.
2. Corneliu Bârsan, p. 618.
3. Un exemplu clasic sunt atribuțiile unei persoane ce practică o profesiune liberală (Niemietz *vs* Germany).

violenței aruncă o lumină asupra sentimentului imperios al unui autor de a sublinia susținerile care nu convin. Tema *coming out* are consistență într-o societate ostilă homofobă, nu într-una inclusivă[1]. Asemănător, are sens să vorbim despre libertatea unui discurs nu atunci când acesta este apreciat de societate ca pozitiv, corect, ci când este considerat greșit ori imoral. CEDO a pus sub protecția libertății de exprimare opiniile care „scandalizează, șochează sau neliniștesc", dar argumentul libertății nu s-a dovedit suficient[2]. Este necesar să fie recunoscută demnitatea persoanei exprimată prin actul de a scandaliza, șoca sau neliniști. Demnitatea contează pentru noi nu atunci când este onorată, ci atunci când este refuzată.

Este umilitor pentru o ființă să renunțe, de teamă, la ceea ce gândește și vrea să exprime. Cei care au refuzat umilința și au acceptat orice pericole, inclusiv cea capitală – de la Giordano Bruno la caricaturiștii acuzați astăzi că blasfemiază –, nu au făcut-o și nu o fac pentru satisfacția minoră de a transmite păreri. Ci pentru că altfel și-ar fi anulat stima de sine, și-ar fi trădat condiția umană. Datorăm acelor curajoși care au riscat în numele libertății de exprimare, deci în numele *demnității de a se exprima*, calea care a condus la valorile de aur ale societății libere și decente. Avem toate motivele să militățm pentru recrudescența libertății de exprimare, în Europa și în lume, fără de care ființa umană nu poate trăi deplin.

1. Motiv pentru care nu avem o temă de *coming out* pentru persoanele heterosexuale.
2. Cauza Lingens *vs* Austria.

Note despre autori

Gabriel Andreescu este profesor la Facultatea de Științe Politice a Școlii Naționale de Studii Politice și Administrative. A inițiat mai multe organizații nonguvernamentale, printre care Comitetul Helsinki Român, Solidaritatea pentru Libertatea de Conștiință, Centrul de Studii Internaționale. Este director al *Noii Reviste de Drepturile Omului* și autorul mai multor volume, printre care amintim *Solidaritatea alergătorilor de cursă lungă*, 1998; *Ruleta. Români și maghiari, 1990-2000*, 2001; *Reprimarea mișcării yoga în anii '80*, 2008; *Cărturari, opozanți și documente. Manipularea Arhivei Securității*, 2013. Este coautor al volumului *Comentarii la Constituția României*, 2010.

Daniel Barbu a studiat istoria artei, istoria, filosofia și teologia la București, Cluj și Fribourg. Profesor de știință politică la Universitatea din București. Autor al mai multor cărți, printre care amintim *Byzance, Rome et les Roumains. Essais sur la production politique de la foi au Moyen Âge*, 1998; *Politica pentru barbari*, 2005; *Die abwesende Republik*, 2009; *Au cetățenii suflet? O teologie politică a societăților post-seculare*, 2016. A fost ministru al Culturii (2012-2013), în prezent este senator.

Sabin Drăgulin este conferențiar la Facultatea de Științe Politice și Administrative a Universității „Petre Andrei" din Iași. Este licențiat în istorie (1997) și științe politice (2009) și doctor în istorie (2007). A scris: *Istoria gândirii politice românești*, 2010 și *Istoria politică modernă și contemporană universală*, în calitate de prim coautor, 2010. A coordonat volumele: *Modelul mediteranean și regiunea extinsă a Mării Negre. Confluențe politice, economice și culturale* (în colaborare cu Florin Mitrea), 2013 și *New Studies on Machiavelli and Machiavellism. Approaches and Historiography* (în colaborare cu Ioan Lencan Stoica), 2014. A tradus volumul *Românii. Minoritatea decisivă pentru*

Italia de mâine, semnat de Alina Harja și Guido Melis, 2011. Este director executiv al revistei *Polis* și redactor al revistei *Cogito.*

Adrian-Paul Iliescu conduce DIRESS (centrul de cercetare în dreptate intergenerațională, sustenabilitate și responsabilitate socială din cadrul Facultății de Filosofie a Universității București), a studiat și publicat în domeniile: filosofia limbajului (*Wittgenstein: Why Philosophy Is Bound To Err*, 2000), filosofie politică (*Conservatorismul anglo-saxon*, 1994; *Liberalismul între succese și iluzii*, 1998; *Anatomia răului politic*, 2005; *Equality and Justice*, 2014), istoria ideilor (*Solitude and the Birth of Modernity*, 1999).

Paul Kun este doctor în filosofie la Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj, conf. univ. dr. la Departamentul de Științe Politice al Facultății de Științe Politice, Filosofie și Științe ale Comunicării din cadrul Universității de Vest din Timișoara, membru al Societății Sociologilor din România, bursier N.E:C., bursier A.U.F. Este autorul volumelor *Etică aplicată*, 1999; *Subiect epistemic și raționalitate științifică*, 2003, *Raționalitate și rezonabilitate*, 2003. Cele mai recente studii publicate: *La raison responsable. La responsabilité comme principe de l'action politique*; *Intervention militaire et aide humanitaire en Afrique*; *European Identity between Ethnic and Civic Identities*.

Andrei Miroiu a studiat și a lucrat în România, Statele Unite ale Americii, Australia și Slovacia. În 2016, a publicat volumul *Romanian Counterinsurgency and its Global Context, 1944-1962* la editura londoneză Palgrave Macmillan. A mai publicat studii și recenzii în *Small Wars & Insurgencies*, *Studies in Conflict & Terrorism*, *Cambridge Review of International Affairs*, *Perspectives on Politics*, *East-Central Europe*, *International Review of Social Research*, *Journal of Slavic Military Studies*, *Studia Politica* și *Romanian Journal of Society and Politics*.

Vladimir Pasti este profesor universitar doctor la Facultatea de Științe Politice din cadrul Școlii Naționale de Studii Politice și Administrative. Este autorul a peste 50 de articole științifice publicate în România, Grecia, Irlanda, Franța, Polonia, Japonia și al unor

materiale prezentate la conferințe internaționale desfășurate în România, Rusia, Germania, Belgia, Franța, Polonia, Japonia, Ungaria, Bulgaria, Finlanda, Statele Unite. Este autorul a numeroase volume, printre care amintim *România în tranziție. Căderea în Viitor*, 1995; *The Challenges of Transition*, 1997; *Un deceniu de tranziție* (coautor), 2000; *Capitalismul postcomunist românesc* (coautor), 2000; *Ultima inegalitate*, 2003; *Managing the Transition to Democracy* (cu Vasile Secăreș), 2003; *Sociologie Politică*, 2004; *Noul capitalism românesc*, 2006; *O nouă provocare: dezvoltarea socială* (ed. C. Zamfir, L. Stoica), 2006.

Zoe Petre este profesor doctor *emeritus*, specialitatea Istorie Antică Greco-Romană. A publicat numeroase lucrări și studii științifice, dintre care amintim: *Commentaire aux Sept contre Thebes d'Eschyle* (în colaborare cu Liana Lupaș), 1981 (Premiul „Timotei Cipariu" al Academiei Române); *Civilizația greacă și originile democrației*, 1993; *Societatea greacă arhaică și clasică* (texte antice traduse și comentate), 1994; *Cetatea greacă, între real și imaginar*, 2000. A fost decan al Facultății de Istorie, Universitatea din București (1990-1996); Director al École Doctorale Régionale en Sciences Sociales, București (1994-1996). Director al Școlii doctorale în Istorie, Universitatea din București (2005-2010). Profesor asociat al École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), al Universității „Jules Verne" din Amiens; *visiting professor* al Universității Harvard, Cambridge; *visiting researcher* al Universității Columbia, New York.

Vasile Pleșca este cercetător științific la Institutul de Cercetări Economice și Sociale „Gh. Zane", Academia Română, Filiala Iași. Preocupările sale sunt legate în special de teoria democrației, liberalism (în special liberalism clasic și libertarianism), discursul democratic în România. A publicat volumul *Liberalismul și democrația în câteva dezbateri contemporane*, 2011 și a coordonat, împreună cu Ruxandra Ivan, volumul *A guverna/A fi guvernat. Ipostaze ale raportului dintre stat și cetățean*, 2015. Studii relevante pe temele de interes au fost publicate în reviste precum *European Journal of Science and Theology*, *Transilvania* sau *Sfera politicii*.

Dorin Tudoran este poet, publicist și analist politic. Laureat al Premiului Național de Poezie „Mihai Eminescu" Opera Omnia (2009). În 1985, se expatriază în SUA, unde a lansat și condus revistele *Agora*, *Meridian* și *democracy@large*. Timp de două decenii, a lucrat în domeniul Dezvoltării Internaționale, conducând proiecte dedicate consolidării statului de drept și societății civile, elaborării legislației electorale și încurajării presei independente. În anul 2009, lansează blogul *Certocrația*, al cărui motto este: „În România se întâmplă mereu lucruri foarte interesante, pentru că nu se întâmplă niciodată ce trebuie".

Cuprins

Introducere
Editorii 7

Partea I
Liberalismul: definiții și viziuni prospective

La originile conceptului de *libertate*
Zoe Petre 21

***Mock-cracy vs de-mock-cracy* sau liberalismul ca spontaneitate înțeleasă**
Caius Dobrescu 38

Pentru un liberalism rezonabil
Paul Kun 57

Liberalismul românesc postcomunist în contextul neoliberalismului occidental
Vladimir Pasti 74

Partea a II-a
Liberalismul românesc: de unde, încotro

***Libertatea*, valoare fundamentală a liberalismului ca actor politic principal al fenomenului de modernizare a statului român**
Sabin Drăgulin 119

Das Regiment im Land. **O critică istorică a liberalismului românesc**
Daniel Barbu 139

Un dalmațian: liberalismul românesc postdecembrist
Dorin Tudoran 162

Partea a III-a
Liberalismul: dezamăgiri și provocări

Denaturarea neoconservatoare a liberalismului
Adrian-Paul Iliescu 181

Democrația fără liberalism din România contemporană
Vasile Pleșca 194

Anarhia care vine și apoteoza liberalismului românesc
Andrei Miroiu 208

Liberalismul împotriva lui însuși
Gabriel Andreescu 219

Note despre autori 257

Dintre cele mai recente apariții editoriale, vă recomandăm:

Paul Cernat, Alexandru Matei, *25 de ani după. Alternative și provocări*

Sorin Bocancea, Radu Carp (coordonatori), *Calea europeană a Republicii Moldova*

Sorin Bocancea (coordonator), *Marșul asupra Europei. Noile dimensiuni ale migrației*

Sorin Bocancea (coordonator), *Je suis Charlie? Regândirea libertății în Europa multiculturală*

Iulia Badea-Guéritée, Alexandru Ojică, *Dialogul religiilor în Europa unită*

Cristian Preda, *Între Grexit și Brexit*

Radu Vancu, *România vertebrată*

Ioan Stanomir, *Sfinxul rus. Idei, identități și obsesii*

Antonio Gramsci, *Caietul 10. 1932-1935. Filosofia lui Benedetto Croce*

Ioana Cristea Drăgulin, *Crearea statului italian în viziunea lui Antonio Gramsci*

Antonio Gramsci, *Scrieri (1914-1926)*

Pierre Manent, *Musulmanii, obstacolul inedit*

Alexandru Radu, *Civilizația română modernă neîmplinită. Un eseu post-lovinescian*

Ciprian Bogdan, Sergiu Mișcoiu, *Ideologii politice. O scurtă incursiune în gândirea politică și contemporană*

Teodora Prelipcean, *Utopia. Imaginarul social între proiecție și realitate*

Sergiu Gherghina, Mihail Chiru, *Perspective românești asupra politicilor europene*

www.adenium.ro

Redactori: Adina Scutelnicu și Gabriel Chește
Copertă: Stanislav Fratea
Tehnoredactor: Cornelia Păduraru

Bun de tipar: decembrie 2016. Apărut: 2017
Editura Adenium, Strada Petru Rareș nr. 2, 700126, Iași,
tel. 0232 277 998, fax 0232 277 988,
e-mail office@adenium.ro